CABSA Books

聖經普及

「普及系列」主要把聖經與公共生活叢書的各種成果，以普及語言、形式、議題和創新手法推廣至普羅大眾，以達通識教育的果效。

3 1761 12394241 9

被擄的記憶

選民＋遺民

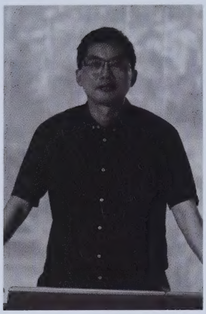
Memories of the Exile : The Elected + The Remnant

邢福增 著

Glocal+ View 觀點＋意識



_HK



邢福增博士

土生土長香港人。長期關注當代中國基督教發展，以研究中國基督教史及香港基督教史為樂。
現任香港中文大學崇基學院神學院院長，香港基督教循道衛理聯合教會義務教士。

封面原圖：
「先知」（島子）



第一章分部原圖：
「哭牆」（島子）





第二章分部原圖：
「不死的自由之鳥」（島子）



第三章分部原圖：
「先知之翅」（島子）

「主耶和華的靈在我身上，因為耶和華用膏膏我，叫我報好信息給貧窮的人，差遣我醫好傷心的人，報告被擄的得釋放，被捆綁的得自由；宣告耶和華的恩年和我們的上帝報仇的日子；安慰所有悲哀的人……」
(以賽亞書六十一章 1 至 2 節)

CABSA Books
研道社聖經與公共生活叢書

Digitized by the Internet Archive
in 2026 with funding from
University of Toronto

https://archive.org/details/31761123942419

被擄的記憶

選民+遺民

邢福增

28.5.2026

Glocal+View | 觀點＋意識

本書之插畫由清華大學美術學院島子（王敏）
教授授權本社使用，特此鳴謝。

封面：先知（2007）
第一章：哭牆（2007）
第二章：不死的自由之鳥（2012）
第三章：先知之翅（2009）

給主權移交二十年後的香港基督徒

利銘澤典藏
RICHARD CHARLES LEE CANADA-HONG KONG LIBRARY
JUN 01 2026

CABSA Books | 聖經與公共生活叢書
普及系列

被擄的記憶
選民 + 遺民

作者	邢福增
文稿編輯	莫鉅智、夏喜誠、李潔婷
出版	研道社有限公司 聖經研究及應用中心 香港沙田火炭坳背灣街57-59號 利達工業中心7樓 703 室 電話：+852-2389-2378 傳真：+852-2389-2370 網址：www.cabsa.org
封面設計及製作	cabsapress.com
版次	2017年7月第一版第一刷

CABSA Books | The Bible and Public Life
Popular Series

Memories of the Exile: The Elected + The Remnant

Author	Ying Fuk Tsang
Script Editor	Michael Mok, Hesed Ha, Li Kit Ting
Publisher	Centre for Advanced Biblical Studies and Application Ltd. Unit 703, Leader Industrial Centre 57-59 Au Pui Wan Street, Fotan Shatin, Hong Kong Tel: +852-2389-2378 Fax: +852-2389-2370 Website: www.cabsa.org
Cover Design & Production	cabsapress.com
Edition	First Edition, First Printing, July 2017

版權所有 © 2017 研道社：聖經研究及應用中心
Copyright © 2017 Centre for Advanced Biblical Studies and Application Limited

ISBN 978-988-14244-3-3

ALL RIGHTS RESERVED. No portion of this book may be reproduced in any form without written permission by the publisher.

聖經與公共生活叢書

總序

二十一世紀，全球公共世界秩序就如一列名為「失控號」的高速列車，不顧一切地奔向「自我毀滅」的邊緣。自二戰至今已七十年，世人所努力累積而建立起來的全球財富和現代文明，在2008年金融海嘯的驚濤駭浪中呈現出一種「虛幻的現實」。普世人民在過去二十年間所經歷的事情，總離不開聖俗的爭戰、疫疾的蔓延。即使我們擁有先進的監測科技，海嘯和地震仍是在毫無預警下突然降臨；火山爆發不斷，山火失控蔓延；天災人禍無休止地破壞環境和生態——即便如此，人們卻仍然在虛浮盛世中做著自由市場資本主義千載不朽的春秋大夢，而現實卻正在把人類推向自毀長城的不歸路。

自1775年瓦特的蒸汽機面世以來，人們相繼經歷了工業革命、科技革命以至數碼革命，傳統對人的主體定義和定位早已在時間和空間的再現中，遭受徹底的瓦解和顛覆。尤其是近幾十年來，科技和數碼革命對全球人民的生活帶來了至為深刻的變化——傳統天文地理界限的模糊化，導致人類生活的種種元素，不論在私人層面和公共層面、全球層面（global）和在地層面（local）之間均已相互滲透，全球化在科技數碼中得以體現，已

是一種前所未見、公私難分的全球公共生活現實。

在上世紀末，人類進入了急速發展的時代，透過科技的創新和經濟活動的往來，整個世界得以在瞬間連繫起來，邁向全球一體化的狀態。這種新國度的興起，逼使人類重新反省舊價值和新意識之間的承傳與斷裂。作為基督信仰的一員，我們深信透過詮釋聖經，發掘並探究其公共性，可以幫助我們參與並建構新世代的價值意識。因此，我們希望能夠讓聖經的研究與應用兩者產生對話，藉此創建聖經、教會與公共世界三方的互動。

聖經作為基督信仰的基礎經典，亦是人類智慧的寶貴遺產；探討聖經和全球人類公共生活種種可能和不可能的關係，已是今天尋找全球新秩序所不可或缺的一環，也是燃眉之急！

研道社的「聖經與公共生活叢書」（CABSA Books）本著基督信仰，務求以嚴謹認真的治學精神，在聖經、教會、公共世界之間搭橋築樑；以個人、群體、公共生活對聖經真理的應用為研究範疇，將聖經應用普及於世。這是我們的方針和使命，也是「聖經與公共生活叢書」的出版構想——以聖經為基礎，面向全球

及在地的公共生活，為建構新世紀全球公共秩序所需的倫理價值和基礎體系，提供可資應用的信仰資源。

「Glocal⁺」是「聖經與公共生活叢書」的出版及研究工作之基本理念和標誌，標示著聖經與基督信仰與現今「全球／在地」（Glocal: global+local）的世界間「相互關注」（+）的關係。由聖經文本與公共領域間相關議題的探討，到生活觀念與意識的建立，及至現實中的生命踐行和體現的構想與記錄，是「Glocal⁺」的思考路徑和方向，也構成了「叢書」基本架構的四大範疇：

· Glocal ⁺ Text｜文本＋公共：聖經文本與公共生活間相關與互涉的探討和研究。

· Glocal ⁺ View｜觀點＋意識：信仰觀念的公共轉向與全球價值意識體系的複合思考。

· Glocal ⁺ Word｜宣講＋應用：聖經信息在教會種種活動場景中被宣講、解讀和應用於信眾日常公共與私化生活裡。

· Glocal ⁺ Bible｜聖經＋研讀：深入研讀原文聖經及譯本比較，就其原文的原意撰研注釋，為教會信眾提供貼近原意的研讀版聖經。

我們在這四個範疇中開展了不同的書籍系列，讓不同議題具有更充足的發展和聚焦空間，不致令公共議題的討論逗留於空泛層面。我們「叢書」的出版工作集中於聖經文本與公共生活的根本相關性的課題上，盼望能為這方面的研究拓展一個更大和更著實的發表平台。

Glocal⁺ Text｜文本＋公共

我們在「Glocal⁺ Text｜文本＋公共」這個範疇上，開設了多向度的系列，務求覆蓋範圍能達致更廣闊層面，包括**「神學與理論系列」**、**「舊約經學系列」**、**「新約經學系列」**、**「導論系列」**和**「譯經與釋經系列」**：

「神學與理論系列」開發聖經的公共性這全新研究視界，借助跨學科的研究，把聖經的公共性理論與神學的建構連結信仰的時代適切性。本系列就是要理順聖經的公共適切性及合法性，以聖經研究的發展導向，建構一種批判的漢語公共聖經神學與理論。

「舊約經學系列」從各組舊約經卷有系統地探討公共生活範疇中的各種議題，如政治、經濟、環保生態、社會文化、家庭、教育、生化科技、衝突與和平等。舊

約希伯來經典之信息及其意涵對今天公共生活的適切性何在？本系列期盼透過對舊約的妥拉、先知和聖集三組經典文本的現代詮釋，再現聖經與公共生活對話的可行方案與嘗試。

「新約經學系列」則以新約經卷為主。新約聖經發源於希臘，上承希伯來傳統，同時在時代的十字路口，在信仰、文化、帝國等互動角力下發展出福音書、使徒行傳、保羅書信及普通書信等經卷。這些新約經卷，刻劃了多重公共議題。本系列重新詮釋新約各經卷，讓錯綜複雜的處境，透過聖經公共性的研究，引發出切合這個時代的信息。

「導論系列」有別於過往的導論，以全球公共生活當前的處境作為研究的方向。這套導論系列包含了對聖經學的溯源及公共性的研究、對相關議題的細節剖析、就著公共性研究路向的前瞻，以及在全球公共生活中為漢語族群的經學及神學整理與呈獻。

「譯經與釋經系列」探討聖經學的漢化發展和建構，專注聖經學和聖經翻譯的細節問題及理論。關注譯經活動在「經典」影響下所產生的漢化基督教信仰詞彙

及教會用語，如何在時代轉化和變遷中，與時共進；並檢視在流行通俗的現代漢語文字和語言極其缺乏所構成的溝通障礙之下，福音信息和聖經信仰內容如何能有效傳播，更如何進一步能在時代處境中提升其公共事務的參與力。同時亦專注探討各種詮釋理論和工具對經典文本進行詮釋活動的成效分析。

Glocal + View｜觀點＋意識

「普及系列」主要把這套叢書的各種成果，以普及語言、形式、議題和創新手法推廣至普羅大眾，以達通識教育的果效。

「中國基督教神學系列」的研究焦點放於中國信仰群體的公共意識與價值探討上。中國教會自上世紀清末民初至今，邁向「大中華、大中國」世界權力圈的全球公共（global public）現實生活處境中，其信仰意識有必要從歷史乃至西方現代化所體現的全球文明現實中甦醒過來，並重新對政治、經濟、文化、乃至人類的普遍生活價值觀念體系作探討和研究，著實認識漢語族群在全球化的公共場域中參與的影響力。藉著對這信仰群體

關乎公共神學的珍稀文獻爬梳整理，並編收中國當代前沿的公共神學著作，本叢書希望能更完整地呈現中國基督教神學在全球化背景下的面貌。

Glocal⁺ Word｜宣講＋應用

在聖經、教會和公共之間搭建橋樑的其中最重要環節之一乃是「講台」，其也是在教會種種活動場景中聖經信息被解讀並應用於信眾日常公共與私化生活中最關鍵之處。為此，研道社的「聖經與公共生活叢書」增闢新範疇「宣講＋應用」系列。

Glocal⁺ Bible｜聖經＋研讀

聖經是基督新教信仰的核心經典，近年來中華信徒對聖經原文的認識日趨普遍，極需對原文提供深入淺出註解的研讀本聖經；同時，信徒對聖經在各自生活工作專業領域的應用需求也趨向多元化。有鑑於此，特別在本叢書開闢另一範疇：「Glocal⁺ Bible｜聖經＋研讀」。在製作中的有：《研道版．研讀聖經》，以 *New English Translation* 超過六萬條注釋為主，輔以當代漢

語修譯增補，是信徒以漢語理解原文及漢譯聖經所不可或缺的輔助資源。

本叢書從時代關注、策略構思與系列開拓出版至今，充滿著上帝的豐盛恩典。承蒙同工、同道熱切的鼓勵及經濟資助，本叢書得以逐步面世，當中特別感謝黃西門伉儷的參與和支持。祈願上帝繼續保守賜福供予所需要的一切，讓此出版事工榮神益人！

總主編

目錄

叢書總序 vii

葉序 xvii

袁序 xxi

謝序 xxvii

自序 xxxiii

一、歷史與記憶的被擄 1

二、身份與主題的被擄 59

三、使命與異象的被擄 107

參考書目 151

葉序

香港浸會大學校牧處自 2007 年開始舉辦「篤信力行」講座。目的是藉著舉辦此全港性的大型講座，讓香港基督教的信仰群體明白，雖然香港浸會大學已經成為一所政府資助的大學，但她仍然是非常珍惜她的基督教傳統。

「篤信力行」是香港浸會大學的校訓。因此校牧處等希望每次講座的主題都能夠幫助信徒，在當下所面對的，與「靈性培育」或「道德塑模」相關的議題，作出具深度的反思。

第十屆的「篤信力行」講座於 2016 年 4 日 15 至 17 日舉行，是次講座的講員是香港中文大學崇基神學院院長邢福增教授。他所定的主題是「被擄到巴比倫：權勢、歸回、得釋放」。三晚的題目分別是「歷史與記憶的被擄」、「身份與主體的被擄」、和「使命與異象的被擄」。他嘗試從昔日以色列被擄，這嶄新且前所未有的處境與經驗，來重整此時此地香港基督徒的信仰。

邢教授認為，香港亦是處在一種近似被擄的狀態，從大英帝國殖民地時代的香港，到 1997 年後，香港以

「一國兩制」的模式回歸那已經蛻變為建基於「天朝主義」的新中華帝國，香港人自主的訴求一直被否定和打壓。而近年香港人所經歷的政治和社會的衝擊，令我們深深體會到香港正面臨著再殖民地化的威脅。

2014 年 9 月 28 日，香港發生了「讓愛與和平佔領中環」事件，或稱「雨傘運動」，歷時 79 天，至 12 月 15 日完結。是次公民抗命的目的是爭取在 2017 年，以符合國際普選標準的方式，選出行政長官。但該運動並未能為香港人爭取到我們所期望的普選。邢教授指出，「雨傘運動後的迷失與悲觀情緒，更反映出不少港人在醒覺後，面對無路可走的無力感。傘後世代的新貌，特別是年青世代對香港主體的醒覺，在在展示香港社會劃時代的根本變化。」（引自本書第一章，頁 39）「面對這一切變化，作為新宗主國的中國，不論在意識形態以至政治管治上，不僅未有顧及香港主體的感受，反倒激發港人更大的抗拒與離心。」（引自本書第一章，頁 40）

香港人並沒有像以色列人般經歷地理上的流亡與離散，但中國港人爭取自主的否定與打壓，及其帶來的

集體無能與悲觀情緒，跟昔日以色列人被擄到巴比倫的經驗，有著一定的共通性。而基督徒身處於如此激烈的社會震盪下，我們跟其他人一樣，經歷信心的失墜，及其帶來的失望，甚至絕望。而邢教授所提出的問題是，「我們能否像昔日以色列民一樣，藉被擄而重整自己的信仰？」（引自本書第一章，頁16）

當邢教授嘗試將昔日以色列亡國被擄的經驗與今日香港的經歷作類比性詮釋時，他也意識到類比詮釋的限制，就是昔今兩個類比主體的差異。因此他指出，亡國被擄是上主對以色列民的懲罰與擊打，巴比倫是上主審判選民的工具。但香港與上主間並沒有「聖約」關係，所以他無意簡化地宣稱，「當前香港的問題，是我們犯罪的結果，同樣，中國也不應被單純理解為上主施行審判的工具。」（引自本書第一章，頁15）他所關心的是：「此時此地的香港基督徒，如何面對當下的帝國權勢，並在被擄的經驗中，尋索及建立自己的獨特身份與使命。」（引自本書第一章，頁5）

《被擄的記憶：選民＋遺民》是一本切合時代需要

的作品。雖然從邢教授主領「篤信力行」講座距今已經超過半年，但香港人的經驗卻絲毫沒有改變，是至暫時也看不到在預見的將來會有改變。香港正面臨著再殖民地化的威脅。我們的歷史與記憶、身份與主體、使命與異象都可能會被擄去。在這獨特的時刻，基督徒迫切需要的是重整我們的信仰，拒絕忘記過去的歷史與記憶，再次肯定我們的身份和主體性，堅持上主交託給我們的使命和異象，為香港的前途繼續努力。

葉敬德牧師
香港浸會大學校牧
2016 年 10 日 25 日

袁序

基督徒、香港人、中國人

1971 年 10 月中華人民共和國正式取代中華民國，成為聯合國內中國的正式代表，當時我正值進入香港大學。大學裏，「認識祖國，關心社會」成為了校園裏常談論的話題。我也不能躲在圖書館或教會內，不理會這話題。1975 年，我進入香港中文大學崇基神學組修讀神學，這話題在中大仍是吵過不停。當年暑假，神學組學生會舉辦了「天風知否神州路」研討會，從信仰的立場探討中國當走的路。因仍未進入神學組，所以我沒有參加研討會，只是後來從參加過的同學處得知內容。研討會顯示了生活在香港的基督徒不能逃避不去面對中國問題。

1982 年 9 月，英國首相戴卓爾夫人訪華，開始了香港前途的談判，經歷剛好兩年時間，先後於 1984 年 9 月及 12 月草簽和正式簽署《中英聯合聲明》，香港於 1997 年 7 月 1 日正式交還給中國，成為中國國土內一個特別行政區，實行「一國兩制」。

香港前途與香港市民息息相關，但香港人並沒有份

參與談判。在聯合聲明仍在草擬階段，神學組師生明白香港前途亦與基督徒信仰有關，於 1983 年 8 月，神學組舉辦神學生活營，以「時代的挑戰」作為主題，探討教會在這時刻與將來可有的回應，1997 應該是本土神學反省的契機。後來神學組亦將生活營內不同人士發表的文章結集成書，名為《1997 與香港神學》(吐露叢書 1，香港：崇基神學組，1983)。

「基督徒、香港人、中國人」這個標題，是研討會中陳佐才法政牧師所發表的文章題目。當香港仍未回歸中國，1989 年中國民主運動還沒有發生，我們已看見，這幾個身份，是生活在香港的基督徒不能逃避去談論，探索和實踐的身份。但自 1983 年至今已過了 33 年，香港教會在基督徒和香港市民尋索和實踐這幾個身份上，幫助和做到了多少呢？

香港教會當然很重視培育基督徒的成長。但是很多時候，我們只是強調我們是「天上的國民」(腓三 20)。信仰只是談及內在屬靈的事，信仰變得私人化。雖然教會如此培育信徒，但奇怪的是，不少基督徒所追

求和認同的，是世界的標準和價值。正如邢院長在書中所說的：「耶穌說的『在世而不屬世』，卻淪為『在世而屬世』，不再像耶穌般宣告『我為此而生』，沒有異象，連帶沒有為真理而作見證的勇氣與召命；沒有張力，代表沒有『道』可以向這個世界去宣講，去挑戰這個世界！這樣，基督徒成為配上這世界的人，而不是這世界不配有的人。」（引自本書第二章，頁 98）

因 89 年六四事件，97 來臨前，一些有能力的香港人移居海外，不單是英、美、加等國，還有亞洲國家，甚至有人說笑的，就連毛里求斯（於非洲東面一個小島國）的護照也要取得一本。移居者不乏基督徒，甚至有人說：「是上帝旨意的帶領。」（上帝常被信徒拿出來替他們抬轎。）我不會指責選擇移民的人，這是每個人自由的抉擇。但留在香港的人應如何尋找自己的角色？作為基督徒，這身份與香港人的身份又有何關聯呢？雖然耶利米的話「為那城求平安」（耶二十九 7），是對身處巴比倫的猶太人所說的（對移居海外的香港人來說當然適用），但對生活在香港的人來說，我們要怎樣行，才能使香港得到「真正的平安」？

97 前，香港與中國內地的關係，似近又遠。兩地相隔只是一條深圳河，但兩地人民卻生活在兩個完全不同的世界，前者是英國殖民地，實行資本主義，中國內地則奉行共產主義，一黨專政。雖然如此，回歸已是必然的事實，加上「一國兩制」的承諾，香港人亦期望重尋失去的中國人的身份。

97 回歸中國，香港的確經過一段「蜜月期」，「一國兩制」看似得以落實。2003 年經歷 SARS，經濟滑落，也幸得中央政府放寬內地人來港旅遊，使香港經濟又再興旺起來。但隨之而來的，是中央政府比以前更積極的干預香港事務。「一國兩制」受到嚴重踐踏，普選行政長官無望，港人被失蹤回到內地……等等，再加上中港融合，內地人與香港人所產生的衝突和矛盾，香港人對中國人的身份開始動搖，年青人尤甚。基督徒也不能逃避這問題。

「基督徒，香港人，中國人」，這幾個身份的尋索，不可能只有一個答案，也不應是一個靜態不變的答案（static model answer），這尋索應是動態的。香港部份

教會以「政教分離」為由少去處理這問題，但仍有些教會努力與信徒一起去尋索。

香港人有經歷過或未經歷過 89 民運，但共同經歷了雨傘運動（不論贊成與否），而年青人更要面對 2047 香港前途問題，各人的領會都可有不同。邢院長所主講的「被擄到巴比倫」，現在輯錄成書，就是要提醒，也是要幫助信徒，如何在今天的香港，去尋索我們的身份和使命。

閱讀這書時，更驚訝一位歷史學者，對舊約聖經的研究也是那麼有深度的。相信這本書能刺激信徒更深的渴望明白聖經道理，也願意委身在香港，敬愛上帝，服侍鄰舍。

袁天佑
香港循道衛理聯合教會牧師

謝序

「餘民」的啟迪：
從「殖民」到「遺民」至「愚民」之路？

「被擄」的歷史，是舊約以色列在國殤中對民族和信仰的沉重反省和重塑。許多書卷乃至整本希伯來聖經的終極版（final form），都在這民族被強權帝國解體後為自身的民族主體身份及歷史記憶重新塑造了新的論述並賦予新的異象和使命。

在記憶的回梭中重現歷史，於被擄的民族恥辱中面對蛻變的身份，虛擬的主體在被殖與再殖的現實中逐漸現形，此時此刻的「餘民」（the Remnant）在宏大歷史敍事的特殊「選民」（the Elected）身份中，需要在新的帝國威權下被賜予的民族階級社群裡重新領受新的異象及至承擔另類的使命；在聖民、聖殿、聖城、聖種的歷史承襲中與新現的「效忠」對象掙扎求存，且須在「苟且偷生」與「聖民尊嚴」中時刻作出睿智的選擇而站邊！沉重啊！沉重啊！

沉重！沉重！太沉重了！沉重的肉體，沉重的靈魂，沉重的任務，沉重的院長？

邢博本著對歷史的鍾情，探究古以色列的被擄經歷，希望從中吸取經驗與教訓，為回歸二十年的香港尋找聖經的安慰與盼望。從三對概念來探討以色列被擄到巴比倫的經驗：歷史與記憶；身份與主體；使命與異象，此書概括了希伯來聖經總體，特別是先知書中的重要思想，也同時有效與應時的延伸至回歸二十年後的香港，從殖民到再殖民的「遺民」經歷，抗拒著漸顯的「愚民」心態！勇於面對與直言歷史的真相，是為基督信仰中的「復和」（Reconciliation）教義提供神學基礎。

記憶總是脆弱的，被擄的記憶難免是苦痛的，要在「被擄的記憶」中去回憶滄桑與惆悵的二十年，再與巴比倫奴役史的七十年類比，這需要很大的勇氣與意志，更需要在無奈與無望中去堅定地探索信仰中的基督盼望，無論從哪個角度，這都是「淚流滿面」的文人經歷！邢博是否有「淚眼先知耶利米」的亡國痛楚感受？從「燭光」到「淚光」，何等難忘的歷程！

猶記得好多年前在大馬解讀耶利米書時，恰逢《中英聯合聲明》簽署，大馬也在強人的統治下無奈的強

顏歡笑，但是三十年過去，與今日比較，實在是小巫見大巫。今天，政治上的極權與宗教極端激進份子，是人類進入廿一世紀所面臨前所未有對人類文明的顛覆性挑戰。萬萬沒想到的是在 2017 年大馬竟然還有在光天化日綁架 61 歲許牧師的事件發生，他至今毫無消息！近日菲律賓南部極端伊斯蘭教激進份子對基督徒的非人性暴行，只是冰山一角。全球的極端宗教狂熱份子的興起和極端政權目中無人無法無天地徹底顛覆了二戰後所建立起來的全球秩序和普世人權價值文明，國家級的暴力（如諾貝爾和平獎得主劉曉波的遭遇或在北韓被關 17 個月後獲釋回美而迅速死亡的 22 歲學生瓦姆比爾 [Otto Warmbier]）正在把人類導往萬劫不復的「那日」——「耶和華的日子」！廣義而言，我們全球人類與一切受造物都在被擄中。（羅八 22）

「被擄」意味著違願地被約束至非自願的奴役境界；「奴役」意味著非平等甚或是非人性的待遇和生活。社會階級制度中的下層或無層，其自由自主性極弱甚至於零，許多時候甚至活得與動物無別或更慘！家畜與野生動物的區別往往體現在於自由與不自由，可順和不可順

之間！被殖、再殖與被遺忘的群體中，「不分左右」（拿四 11）的「愚民」又何嘗無人？徹底的悔改是必須的！正如約拿書中所記載的尼尼微事件：「這消息傳到尼尼微王那裏，他就從寶座起來，脫下朝服，披上麻布，坐在灰中。他叫人通告尼尼微全城，說：王和大臣有令，人、畜、牛、羊都不可嘗任何東西，不可吃，也不可喝水。人與牲畜都要披上麻布，切切求告上帝。各人要回轉離開惡道，離棄自己掌中的殘暴。」（拿三 6~8）

有趣的是在希伯來文中，同一個字可被翻譯為中文的「奴隸」或「僕人」。看似兩個截然不同的身份，實是一線之別，「為人民服務」與「為天朝／天國服務」也可以是一線之差，重點在於對主人的心態和與主人的關係，更重要的是服侍的對象，誰是那「主人」！當然，我們都知道，不是所有稱呼「主啊！主啊！」的，祂都認是屬祂的！

被擄到巴比倫的，除了少數如但以理書中所述的精英外，極大多數是屬「奴隸」，直到波斯古列大帝年間，以帝國「僕人」身份如以斯拉、尼希米等，除了為

自家民族服務之外，同時也服務帝國政策，無須製造或產生矛盾衝突。僕人經常在非常時刻的非常應變中迫切禱告（如尼希米的重建工程所經歷的險境），往往化險為夷，完成使命，榮神益人。

在以賽亞書四十二章 1 至 4 節中的「僕人頌」或「彌賽亞詩歌」，耶和華神揀選並賜予祂靈的「僕人」，所領受的任務和使命，乃是務必把「公理傳開……不灰心、也不喪膽，直到他在地上設立公理！」

立足香港、沉思歷史、心牽遺民、面對強權、堅守信仰、敢説敢言、英雄本色、設立公理、行穩致遠，以此序向任重道遠的院長邢福增教授致敬。

修改於七月一日
香港回歸廿週年

自序

不經不覺，完成「篤信力行」講座已逾半載。這段日子以來，香港社會發生的事情，好像愈來愈跟講座的主題—「被擄」呼應。誠然，這是香港人的悲哀與不幸。

要一一細說嗎？也許，一切盡在不言中……不是嗎？我們生活的地方，已經變得愈來愈陌生。昔日在書本上讀到「禮樂崩壞」四字，近年絕對可以用發生在香港各種荒誕之事作註腳。不要說管治問題了，更嚴重的是，香港在價值與制度層面的變化及沉淪，已令每一個生於斯，長於斯的香港人感到極度痛心。

作為香港人，基督徒，信仰群體，基督教在此時此地可以作甚麼？或者，在回答這問題前，我們先要問，我們如何認識與理解當下的變化，並在其中自處與安身？

順著各種困擾與掙扎，回到希伯來聖經的文本世界，發現昔日的經文彷佛仍然在跟我們說話。以色列民面對的民族與信仰的危機，豈不正是當下香港人同樣經歷的考驗與挑戰？「被擄」的創傷，以及對「歸回」的盼望，既是昔日以色列民的真實經驗，也是跟此時此地香港基督徒說話……

民怨哀歌，不僅是被擄時期的集體記憶，更成為信仰與神學更新的契機，並且支撐著整個民族走過那漫長的黑暗時代。對於真真實實地活在黑暗隧道的香港人，何時才走畢這看似無盡的黑暗？夜盡天明的一日，還要等待多長的日子？

香港教會真的進入了「被擄」的時代？這是危言聳聽嗎？沉醉於偽裝盛世之中的人，會認為這根本是庸人自擾。敢問，裝睡的人真的不可以被喚醒嗎？

港人在經歷各種衝擊後，是否有所覺醒？還是醒覺後更感無力？有人曾認真地跟我説，我們是無法改變這局面的，既然如此，倒不如接受現實，並在其中盡量爭取最大的空間。你現在這樣，只會失去所有的機會，何不珍惜？

自省過後，繼續下去，前路如何？我承認並沒有答案……真的有用嗎？也許真的沒有！但歷史與記憶仍是我們不能遺忘的，身份與主體也是我們不能被奪去的，唯有這樣，我們才能在被擄中見到異象，領受使命……

決心！還有嗎？堅持！還不是一廂情願的自我安慰？我只想起，如果沒有信仰，以色列民族能否熬過「被擄」的漫長歲月？身處「被擄」之中的香港基督徒，信仰能否成為我們的使命，並賦予盼望、勇氣與力量？在舊約與當下的被擄記憶與經驗之間穿梭，我們又如何在困惑與張力中，為「選民」與「遺民」的雙重身份定位，並懷著堅強信念，迎向黑暗？

在此，容許我引述 2016 年 9 月為「使命公民運動」的「Go Pray 為香港行禱」撰寫的一篇禱文：

我們在維多利亞港邊，
坐在那裏，追想香港，就哭了。 在一排洋紫荊中，我們掛上我們的結他。擄掠我們的在那裏要我們唱歌；搶奪我們的要我們為他們作樂：「給我們唱一首愛黨的歌吧！」我們怎能在我城唱紅歌呢？

上主，香港正面對前所未有的挑戰……
近年的發展，令許多人感到心傷，
可是，仍有不少人輕忽醫治我城百姓的創傷，
說：「平安了！平安了！」
其實沒有平安。
他們行可憎之事，應當羞愧；

然而他們卻一點也不覺得羞愧，
又不知羞恥。

今天，在這是非顛倒、謊言充斥、指鹿為馬的世代，
仍要尋求良善嗎？
當許多人說，存活之道，在乎尋求邪惡時，
懇求上主，讓我們在今天仍堅守信念，心存盼望：
惟願公平如大水滾滾，
公義如江河滔滔。

願耶和華為我城行大事！
耶和華啊，求你使這些被擄的心歸回，
流淚撒種的，必歡呼收割！
那帶種流淚出去的，
必歡呼地帶禾捆回來！

上主，到那日，你親自擦去我們一切的眼淚；
不再有撕裂，
也不再有悲哀、哭號、痛苦，
因為先前的事都過去了。
那位坐在寶座上的說：「看哪，我把一切都更新了！」
(參詩一百三十七、耶六、摩五、詩一百二十六、
啓廿一)

如是我禱，如是我信……

最後，要說一些感謝的話。回想預備講座的日子，幾乎是「夙夜匪懈」，誠恐有負所託。同時，也曾懊惱不已，為何竟闖進非一己專長的領域？面對沉重的壓力，只得加倍努力來預備。當時，我基本上是將三講的講稿都寫好。坦白說，自己的舊約根底有限，印象中只是很多年前修過一門「舊約概論」，如今竟要處理「被擄」這個課題，真是有點不自量力。每次我想起歷屆的講員時，內心都感到不配。何德何能？但這卻給予我機會，讓一位香港基督徒能夠從「被擄」的經驗中，對此時此地作出信仰反省。

感謝謝品然教授、李均熊博士、莫鉅智博士。三位舊約學者或提供資料、或為講稿提出意見，在此表示衷心的感謝。當然，所有的文責仍由本人負起。感謝研道社願意出版本書，編輯李潔婷小姐及夏喜誠小姐的努力，使本書在短時間內得以出版。感謝三位牧師（袁天佑、葉敬德、謝品然），願意為本書賜序。感謝浸會大學校牧葉敬德博士，我不知為何他會邀請我擔任第十屆

「篤信力行」講座的講員，這是我莫大的榮譽。袁牧師是我在 1985 年決志後，所參與教會的主任牧師。感謝他近年為香港發出的聲音。至於品然兄，一位從大馬來港的聖經學者，時常提醒我們聖經與時代的關係。相交四分一個世紀，他對香港的關愛，更甚於不少香港人。本書的名稱，便是跟潔婷再三討斟酌後，由他敲定的。再次謝謝清華大學美術學院的島子老師，允許及授權使用「先知」、「哭牆」、「不死的自由之鳥」及「先知之翅」四幅水墨畫作本書的封面及插畫。島子老師擅長「聖水墨」，讓我們在凡俗中窺見神聖臨在。這也許是今天我們需要學習持守的。

仍記得在講座前夕，竟感染風寒，久咳不癒，聲音沙啞。當時收到許多代禱慰問，甚至奉上各種潤喉開聲良方妙藥，實在令我感動不已。感謝每一位弟兄姊妹的支持與關愛（其中不乏是不認識者），領受諸般厚愛，心知不配，我只能將之視作上主慈恩臨在。

末了，將本書送給我的家人。2016 年是我與愛妻葳妍結婚廿五年的日子。沒想到，銀禧婚盟之日，卻遭

逢被擄之時。少年時讀林覺民〈與吾妻訣別書〉，感覺很浪漫。當你真的活在亂世之中，便不得不佩服林覺民與陳意映夫妻倆，再想到劉曉波與劉霞，更感痛心……同行人生三十載，現在只期望在退休之日，可以退隱田園，執子之手，與子偕老。這會是太奢侈嗎？十年後能夠有這片桃花源嗎？灝志、述志已非孩童，盼望在這動盪世代，你們仍願意「持守純正」(伯二 3)，「不從惡人的計謀，不站罪人的道路，不坐傲慢人的座位」(詩一 1)。

邢福增
2016 年 11 月 30 日
銀禧婚盟之日
2017 年 6 月 30 日
香港主權移交 20 年前夕修改

第一章
歷史與記憶的被擄



島子：哭牆（2007）

一、解題

感謝浸會大學校牧處的邀請，能夠擔任第十屆「篤信力行」講座的講員，是我莫大的榮幸，當然，這也帶給我無比的壓力與挑戰。

記得去年（2015 年）3 月間收到葉敬德校牧的邀請，我考慮及猶豫了一段時間後便答應他。心裏想時間還多，可以慢慢準備。沒想到，轉眼便到 12 月，接連收到關於講座主題及分題的催促。當時真的沒有頭緒，一直在為此苦惱。後來，終於在 12 月中提交了講題「被擄到巴比倫」。這講題原本是我在夢中想到的。所謂「日有所思，夜有所夢」，有一晚，我在夢境中見到自己在演講，這時突然有一本書的題目在夢裏浮現，就是馬丁路德（Martin Luther，1483~1546）的文集其中一篇文章〈教會被擄到巴比倫〉。[1] 當下突然從夢中醒來，頓然略有所悟，便決定以「被擄到巴比倫」為題。我記得，發夢當日曾閱讀一些資料，提及馬丁路德這本書，當時也沒有在意，因為只是不經意的瀏覽。沒想到，這文章的名稱，竟會在夢裏出現，並成為浸會大學第十屆「篤信力行」講座的主題。

2017年是馬丁路德在德國維滕貝格城（Wittenburg）教堂大門張貼《九十五條論綱》（亦稱為《關於贖罪券的意義及效果見解》〔*Disputatio prodecleratione virtutis indulgentiarum*〕）的500週年紀念，路德在1520年寫這書時，其實是以「以色列被擄至巴比倫」的歷史來借喻當時的羅馬教廷將教會擄去。相信正是路德對這種被擄狀態的不忿，促使他於1517年10月31日張貼了著名的《九十五條論綱》，揭開了宗教改革的序幕。

在本書中，我同樣會以「巴比倫」作為隱喻（metaphor）。當然，我所關心的，是此時此地的香港與香港教會，能否從以色列的「被擄」歷史中，得到怎樣的啟迪。或許你會問，此時此地來談論被擄，那我所指的「巴比倫」又是甚麼？著名的舊約學者布魯格曼（Walter Brueggemann），在他的一本著作（*Out of Babylon*，2010）中，將公元前六世紀的希伯來世界與二十一世紀的美國作一對照，富有想像地以「帝國權勢」來剖視巴比倫與美國兩大霸權勢力（hegemonic power），他關心的問題是當前美國基督徒如何從猶太人

的被擄經驗中，學習在帝國權勢中掙扎，建立自己的獨特身份（peculiar identity）。[2] 因此，我關心的問題也是：此時此地的香港基督徒，如何面對當下的帝國權勢，並在被擄的經驗中，尋索及建立自己的獨特身份與使命。

我無意以上天的報夢來神聖化我的講題，我只是一位活在帝國邊陲的香港基督徒，為此時此地作處境思考。三一上主總是以祂奇妙的方式，來回應人的禱告。馬丁路德的〈教會被擄到巴比倫〉，進入了我的潛意識內，跟我身處的處境產生互動，成為了這次「篤信力行」講座的主題。

談及「被擄」（exile），當然會跟「歸回」（restoration）有密切關係，這亦是一種從「權勢」（power）中得「釋放」（liberation）的過程。我嘗試從三個不同層面，藉三章的內容將以上提及的表述，作為此時此地的香港基督徒，廁身於帝國權勢之下，正正面對著三種關係密切又互為影響的被擄：一、歷史與記憶的被擄；二、身份與主體的被擄；三、使命與異象的被擄。我們應如何走上一條歸回之路？我們是否仍有得釋放的盼望？

二、「被擄」的歷史與神學

讓我們一同回到希伯來的歷史及文本世界去重構「被擄」。在以色列民族的歷史上，被擄事件對整個民族的發展，可謂影響深遠。

關於被擄時代[3]

打從大衛建立王國，以色列的歷史進入新的階段，後來所羅門王建聖殿，更標誌著王國歷史的高峰。土地、王朝、聖殿成為耶和華賜福予其選民，實現應許的標記。不過，王國的盛世，沒法掩蓋其面對內憂外患的事實。內憂導致了在公元前 931 年王國的分裂（北國以色列和南國猶大），而外患則暴露了王國的命運，北國和南國一直處於鄰近的埃及、亞述及巴比倫三大帝國的夾縫之中。先是公元前 722 年，亞述征服了北國以色列十個支派，到公元前 612 年，新巴比倫帝國（Neo Babylonian Empire）攻陷亞述首都尼尼微，亞述王逃亡，企圖得到埃及的援手。公元前 609 年，南國猶大的約西亞欲攔阻埃及軍北上援助亞述，在米吉多戰役陣

亡。猶大國民立約哈斯為王，但旋即被埃及王所廢，改立約雅敬取代為王（參王下二十三 28~37）。

新巴比倫帝國迅速崛起，在公元前 605 年將原屬埃及的猶大國一帶土地吞併為巴比倫的屬國。[4] 公元前 602 年，約雅敬王趁著埃及與巴比倫戰爭，叛離巴比倫。公元前 597 年，約雅敬去世，兒子約雅斤繼位。翌年，巴比倫王尼布甲尼撒揮軍攻入耶路撒冷，將約雅斤王、王后及首領等擄到巴比倫，史稱第一次被擄（First Exile / First Deportation）。際此亂局，西底家王在耶路撒冷即位。公元前 587 至 586 年，西底家叛離巴比倫。巴比倫軍再次攻入耶路撒冷，拆毀聖殿及城牆，西底家王被擄往巴比倫。巴比倫將巴勒斯坦地各省合併為一個行省，並立基大利為猶大省長。史稱第二次被擄（Second Exile / Second Deportation）。

經歷兩代被擄，以色列民在亡國後被逼遷徙（forced migrations）到不同地區，開始了離散（diaspora）或流亡的日子。被擄群體分佈在三個不同的地域：首先是指兩次被擄到巴比倫者，接著是指部分移居到埃

及的以色列民。最後，是指留在原地的巴勒斯坦地者（Palestinian）。最後的一群體雖然身在故土，但由於國破家亡，在帝國殖民統治下，亦可稱為被擄群體。[5]

公元前561年，尼布甲尼撒離世，巴比倫國勢一落千丈。公元前539年，波斯帝國征服巴比倫，翌年古列王下諭，准許猶大人歸回故土，象徵著被擄巴比倫時代（Babylonian Exile）的終結。不過，以色列民被容許回歸故土，甚至開始重建聖殿，卻不代表「被擄」時代的真正結束。巴比倫帝國雖然滅亡，但以色列民仍有一段日子，接續在波斯及希臘管治的世界下，過著流亡被擄的生活。[6]歸回故土的人，也許並不是真正而完全的歸回。

希伯來聖經的文本

列王紀下對第一次被擄作如下的記載：

> 那時，巴比倫王尼布甲尼撒的軍兵上到耶路撒冷，城被圍困。當他的軍兵圍困城的時候，巴比倫王尼布甲尼撒親自來到耶路撒冷。猶大王約雅斤和他母親、臣僕、王子、官員[7]一同出來，向巴比倫王投降。巴比倫王俘擄了他，那時是巴比

倫王第八年。巴比倫王把耶和華殿裏和王宮裏一切的寶物從那裏拿走，又把以色列王所羅門所造耶和華殿裏一切的金器都毀壞了，正如耶和華所說的。他把全耶路撒冷眾領袖和所有大能的勇士，共一萬人，連同所有的木匠和鐵匠都擄了去，只留下這地最貧窮的百姓。他把約雅斤和他的母親、后妃、官員，以及這地的貴族，都從耶路撒冷擄到巴比倫去了，又把所有的勇士七千人，木匠和鐵匠一千人，全是能上陣的勇士，都擄到巴比倫去了。(王下二十四 10~16，和合本修訂版，全書同)

至於第二次被擄，則有更詳盡的記述：

西底家作王第九年十月初十，巴比倫王尼布甲尼撒率領全軍前來攻擊耶路撒冷，對城安營，四圍築堡壘攻城。城被圍困，直到西底家王十一年。四月初九，城裏的饑荒非常嚴重，當地的百姓都沒有糧食。城被攻破，士兵全都在夜間從靠近王的花園、兩城牆中間的門逃跑……迦勒底人就拿住王，帶他到利比拉的巴比倫王那裏；他們就判他的罪。他們在西底家眼前殺了他的兒女，挖了西底家的眼睛，用銅鏈鎖著他，帶到巴比倫去。巴比倫王尼布甲尼撒十九年五月初七，巴比倫王

的臣僕尼布撒拉旦護衛長進入耶路撒冷，他焚燒了耶和華的殿、王宮和耶路撒冷一切的房屋；用火焚燒所有大户人家的房屋。跟從護衛長的迦勒底全軍拆毀了耶路撒冷四圍的城牆。那時尼布撒拉旦護衛長將城裏剩下的百姓和那些投降巴比倫王的人，以及其餘的眾人，都擄去了。但護衛長留下一些當地最窮的人，叫他們修整葡萄園，耕種田地。耶和華殿的銅柱並殿內的盆座和銅海，迦勒底人都打碎了，把那些銅運到巴比倫去。他們又帶走鍋、鏟子、鉗子、勺子和供奉用的一切銅器；火盆和碗，無論金的銀的，護衛長都帶走了；還有所羅門為耶和華殿所造的兩根柱子、一個銅海和盆座，這一切器皿的銅多得無法可秤。這一根柱子高十八肘，柱上有銅頂，銅頂高三肘；銅頂的周圍有網子和石榴，也都是銅的。第二根柱子與此相同，也有網子。護衛長拿住西萊雅大祭司、西番亞副祭司和門口的三個守衛，又從城中拿住一個管理士兵的官，並在城裏所找到王面前的五個親信，和召募當地百姓之將軍的書記官，以及在城中找到的六十個當地百姓。尼布撒拉旦護衛長把這些人帶到利比拉的巴比倫王那裏。巴比倫王擊殺他們，在哈馬地的利比拉把他們處死。這樣，猶大人就被擄去離開本地。（王下二十五 1~21）

民族與信仰危機

毋庸置疑，被擄不僅是以色列民族一件重大的歷史悲劇，也對其民族宗教—耶和華信仰，在神學思想上構成了重大的衝擊。

首先，「被擄」代表猶大王國的終結。從聖經文本可見，兩位猶大國的王（約雅斤及西底家）先後被擄至巴比倫，西底家更要承受剜目之禍；聖城耶路撒冷受到嚴重的摧殘，聖殿受到前所未有的蹂躪與掠奪，最後甚至被焚毀殆盡。不僅是君王，猶大國的領袖菁英，也一併被擄。留在耶路撒冷的，基本上只有最貧窮、沒有技能的百姓。猶大王國可以說是以最羞辱的方式被瓦解。被擄者要在巴比倫帝國過著流亡的日子，留在耶城及故土的，同樣要活在巴比倫的殖民統治之下。以色列民族要面對從未經歷過的國破家亡、流離失所，並承受其中的痛苦。當然，有學者指出，被擄到巴比倫的人並不是過著奴隸般的生活，或成為階下囚，相反，他們甚至擁有一定的自由與生活空間，部分甚至在異地積蓄財富。[8] 不過，這仍不能否認以色列民內心遭受亡國之苦，並重大心理創傷。

不少學者均指出，「被擄」帶來國破家亡、流徙異邦之痛，同時也是以色列民在宗教或神學思想上的重大衝擊。首先，在以色列歷史上三個具象徵意義的標記：土地、國王及聖殿，均淪入帝國手上，甚或被毀。這三者均是耶和華同在的標記，代表其與以色列民間的獨特關係：土地是耶和華所賜的應許之地，大衛王權（Davidic Kingship）亦體現了耶和華與選民的約，而聖殿不僅是耶和華臨在之所，更是建立耶和華信仰的宗教與祭祀中心。被擄意味著三者均成過去，土地被佔是失去自己擁有主體的地方、國王被擄即失去政治上的自主、聖殿被毀更代表耶和華信仰失去了活動的中心。這一切，均殘酷地說明，耶和華已棄絕跟其選民的約（表面上），以色列民不再是耶和華的選民，這是被擄經驗帶來真實的信仰與神學思想上衝擊。[9]

再者，這神學思想上的衝擊，是一種根本性的挑戰，具有前所未有的顛覆性。克萊恩（Ralph W. Klein）形容，舊有的象徵體系（old symbol systems）與舊有的制度（old institutions）頓時失效。處於這種與上主關係的離異的迷失之中，以色列民看不見他們的將來。[10]

難怪不少學者以災難（disaster）、創傷（trauma）、災禍（catastrophe）來形容被擄。[11]

此時此地的香港

昔日以色列民的被擄經驗，跟此時此地的香港，到底有甚麼相干？

首先，以色列民的被擄，本質上就是一種被帝國殖民的經驗。有學者從後殖民（postcolonial）的角度來解讀耶利米書時指出，後殖民理論強調帝國權勢除了使用武力外，也企圖藉不同的原則與制度，來宰制被統治者的思想。從以色列民族的歷史看，以色列及猶大國一直在毗鄰幾個強大帝國的夾縫下求存。希伯來聖經便蘊含著豐富的素材，反映其如何跟帝國抗爭及協調，藉此顛覆及抵抗帝國權勢。[12] 同樣，香港自 1841 年起被清廷割讓給大英帝國後，擁有 160 多年被殖民的經驗，至 1997 年才結束。

不過，香港在英國殖民主義完結後，並不像其他殖民地般，走上領土主權上的獨立，卻要「回歸」中國。

早於 1997 年之前，不少人憂慮香港回歸後的命運。周蕾很早便問：香港所經驗的，是「一個被逼回歸『祖國』的後殖民地區」，而這個「祖國」似乎與「以前的殖民者是同樣地透行帝國主義政策的」。[13] 郭乃弘更直接指出，九七對香港而言，實質上是「再殖化」。[14] 在「回歸」前或「回歸」初期，上述的觀點也許會被視為過份悲觀，但在主權移交二十年後的今天，對不少香港人而言，從大英帝國轉化到中國共產黨領導下建構的新中華帝國，壓根兒是一種「再殖民」或「新殖民」的歷程。香港基督徒是否承認也好，或是否作好預備，我們在一段相當的時間內，要跟中國這個帝國權勢交手。香港基督徒如何活在「被擄」之中，是我最近一直在思考的問題。

因此，我主要是從「被擄」的經驗中思考香港基督徒的身份與使命，我並不是要將整個被擄神學（*golah* theology）硬套進來解釋香港當下的處境。所謂被擄神學，其中一個重要的理解，就是「申典歷史」（Deuteronomic History）[15] 所強調的，亡國被擄是耶和華對以色列民的懲罰與擊打，巴比倫是耶和華審判祂選民的工具。按布魯格曼（Walter Brueggemann）的觀

點，這無疑是被擄神學的主調，但他同時提醒我們，不要被這種「聖約制裁」(covenantal sanction) 所局限，忽略了上主的忠誠 (fidelity of God) 比簡化的福禍計算更重要。[16] 質言之，由於香港與上主之間，並沒有像以色列選民和上主有「聖約」的關係，故我無意簡化地宣稱，當前香港的問題，是我們犯罪的結果，同樣，中國也不應被單純理解為上主施行審判的工具。

我關心的是，以色列民如何藉被擄這嶄新且前所未有的處境與經驗來重整 (reformulate) 信仰。[17]「被擄」是一種全方位的生命顛倒，代表舊意義世界的失陷，其意義已遠超過地理上的離散與被擄，指涉了更廣泛的社會、道德、文化範疇。[18] 筆者從布魯格曼的建議，提出三方面事情來檢視其構成的神學危機：一、對耶路撒冷建制 (Jerusalem establishment) 背後的選民意識形態的信心 (confidence)；二、對上述意識形態失效的危機的否認 (denial)；三、從否認到面對現實經歷的失望 (despair)。[19] 毋庸置疑，近年香港經歷的政治及社會巨變，特別是雨傘運動及其後一連串的事態發展，也是一種前所未有的處境與經驗，這性質不同於一般週期性的

變遷，在本質上更可被理解為一種「後殖民」或「再殖民」經歷下「典範轉移」（paradigm shift）的衝擊，在整體社會的激烈震盪下，廁身其中的香港基督徒，跟很多香港人一般，同樣經歷信心的失墜，及其帶來的失望，甚至絕望。我們能否像昔日以色列民一樣，藉被擄而重整自己的信仰？

三、歷史與記憶的被擄

怎樣的歷史？仍有記憶嗎？

讓我們進入第一個主題，歷史與記憶的被擄。歷史與記憶是生命的一部分，也許，有人會認為這都是屬於「過去」的範疇，其實，歷史與記憶跟當下的現在，也有著非常密切的關係。

歷史並不是單指那些在過去發生，並與當下我們無關的事情；相反，歷史包括了過去、現在、將來三個度向。過去的形塑決定了現在，而今天我們所作的，又密切影響著將來。我很喜歡用臺灣作家龍應台講的沙漠玫瑰，來說明歷史與現在的關聯。

有一次，龍應台的朋友從以色列回來，送她一朵沙漠玫瑰。雖曰玫瑰，其實是一種樣子枯乾的地衣。把它泡在水裏，第八天它會完全復活，但若將水晾乾的話，它又會回復枯乾的樣貌。於是龍氏便跟兩個兒子把這團乾癟的花盛於玻璃碗內，每天觀察它的變化。到第八天，當他們真的看見一個完整、豐潤飽滿、復活了的沙漠玫瑰，三個人瘋狂地大叫出聲。這時，剛好有一位鄰居在旁，感到很奇怪，說：這是一把雜草，幹嘛這樣興奮呢？

龍應台的體會是：這位鄰居「看到的是現象的本身定在那一個時刻，是孤立的，而我們所看到的是現象和現象背後一點一滴的線索，輾轉曲折、千絲萬縷的來歷。」換言之，龍應台與孩子能夠欣賞「它」，是因為他們知道它的起點在哪裡。「知不知道這個起點，就形成我們和鄰居之間價值判斷的南轅北轍。」龍應台進一步說：「對於任何東西、現象、問題、人、事件，如果不認識它的過去，你如何理解它的現在到底代表甚麼意義？不理解它的現在，又何從判斷它的未來？」對「過去」的認識，便是尋索「歷史」的歷程，而歷史就是讓

你知道，沙漠玫瑰有它特定的起點。沒有一個現象是孤立存在的，當我們要更全面的去了解「現在」，便須要回到「過去」(歷史)之中。[20]

正因如此，當權者往往出於現實的政治考慮，而將歷史扭曲及顛倒，藉此壟斷歷史詮釋權，進而偷竊記憶。

2015 年 12 月令全城哄動的「李波事件」[21]，「被擄」成為活生生的實例。其實，這不僅是肉身的「被擄」，更是歷史與記憶的被擄。當中國的「強力部門」[22]涉嫌在香港跨境執法後，我們見到一眾人士，極力按著水平極其低劣的劇本，去重新詮釋曾經發生的一切。最後，甚至李波及其妻子，也成為這個「七日鮮」(從前低成本製作之港產片類型，七天內拍攝完成)的參與者後，許多人便宣稱事件已經水落石出。在整件事當中，我們赤裸裸地見到，歷史是如何被篡改，記憶是如何被扭曲，其目的就是要人遺忘曾經發生的一切，彷彿一切從沒有發生過一樣。

這種要求人遺忘或曲解歷史與記憶的技倆，真的那麼讓人陌生嗎？為何當權者會一直高舉「自古以來」的

宣稱與論述？這豈不是一種對歷史的擄掠嗎？為何當權者要急於壟斷對某些歷史事件的定性？或是隨著不同的政治需要來修改有關定性，這豈不正是要佔據歷史與記憶，同時又鼓吹遺忘嗎？

帝國權勢：被擄去的歷史與記憶

公元前六世紀所發生以色列民族的被擄事件，固然有其地理上的意義：它代表一群猶太人被強行擄至異邦，被逼離開家園。但許多舊約學者均指出，被擄的真正意義，其實遠遠超過地理上的流亡與離散，而具有更大的文化及靈性意義。不僅是被擄至巴比倫者，即使留在耶路撒冷的以色列民，也是活在另一種「被擄」經驗之中。我們可稱之為「內在的流亡」(inner exile)，意指即或在屬於自己的土地上，仍成為被放逐的人。套用薩伊德（Edward Said）之言，這是一種無根（rootlessness）的經驗。[23]

這種連根拔起的狀況，就是上文提及的失去了土地、王國及聖殿的民族集體創傷。在希伯來的歷史與傳

統裏，土地的意義就是耶和華的應許。出埃及記記載：「耶和華說：『我確實看見了我百姓在埃及所受的困苦，我也聽見了他們因受監工苦待所發的哀聲；我確實知道他們的痛苦。我下來是要救他們脫離埃及人的手，領他們從那地上來，到美好與寬闊之地，到流奶與蜜之地』……」（出三 7~8）。申命記亦記載：「耶和華就用大能的手和伸出來的膀臂，以及大而可畏的事和神蹟奇事，領我們出了埃及，將我們領進這地方，把這流奶與蜜之地賜給我們。」（申二十六 8~9）

可見，以色列民族擁有屬於自己的土地，並站在這片土地上，其意義不僅是「擁有」土地，而是體現他們與耶和華的關係，即是從亞伯拉罕以來列祖的歷史，出埃及的歷史。布魯格曼指出，在耶和華與祂的選民之間，土地一直佔有重要位置。以色列民的地方感（sense of place），本身就包含著與其獨特的歷史性，並由此而來的所有盼望與要求。[24] 因此，「被擄」就是讓以色列民族活在一種「無地」（landless）的狀態之中，[25] 失去屬於自己的土地，也就是失去了所屬的身份與安全感，進而將他們從原有的聖約關係中割斷，陷入前所未有的

虛空之中。[26] 詩篇一百三十七篇是著名的被擄哀歌,「我們在巴比倫河邊,坐在那裏,追想錫安,就哭了。」(詩一三七 1)。耶利米哀歌也表達了這種哀愁:「唉!先前人口稠密的城市,現在為何獨坐!」、「猶大被擄,遭遇苦難,多服勞役。她住在列國中,得不著安息;追逼她的在狹窄之地追上她。」、「耶路撒冷在困苦窘迫之時,就追想古時一切的榮華。她的百姓落在敵人手中,無人幫助;敵人看見,就因她的毀滅嗤笑。」(哀一 1、3、7)

以色列民進入應許之地,經歷了士師時期後,便進入王國時期。耶和華藉拿單向大衛說:

> 我必為我百姓以色列選定一個地方,栽植他們,使他們住自己的地方,不再受攪擾;兇惡之子也不像從前那樣苦待他們,並不像我命令士師治理我百姓以色列的日子。我必使你平靜,不受任何仇敵攪擾,並且耶和華應許你,耶和華必為你建立家室。當你壽數滿足、與你祖先同睡的時候,我必使你身所生的後裔接續你;我也必堅定他的國。他必為我的名建造殿宇,我必堅定他國度的王位,直到永遠。我要作他的父,他要作我的子;他若犯了罪,我必用人的杖,用世人的鞭責罰他。但我的慈愛仍不離開他,像離開在你面前所廢的掃羅一樣。你的

家和你的國必在你面前永遠堅立，你的王位也必堅定，直到永遠。(撒下七 10~17)

可見，大衛王權乃耶和華所立。在大衛的詩中：「耶和華必使你從錫安伸出你能力的權杖；你務要在仇敵中掌權。」(詩一百一十 2) 在這種「神聖的兒子名份」(divine sonship) 的神話下，「揀選」被理解成無條件式的約 (unconditional covenant)。[27] 到所羅門王時期，這種皇家意識更藉著聖殿的建立而達至高峰，進一步強化了揀選的意識形態 (ideology of chosenness)，[28] 成為王國建制的「皇家廟堂」(royal chapel)。[29] 誠如所羅門王在聖殿完成後，向百姓說：

所羅門說:「耶和華—以色列的上帝是應當稱頌的！因他親口向我父大衛應許的，也親手成就了；他曾說：『自從那日我領我百姓出埃及地以來，我未曾在以色列各支派中選擇一城，在那裏為我的名建造殿宇，也未曾揀選一人作我百姓以色列的君王。但我選擇耶路撒冷，使我的名留在那裏，又揀選大衛治理我的百姓以色列。』我父大衛的心意是要為耶和華—以色列上帝的名建殿。耶和華卻對我父大衛說：『你有心為我的名建殿，這心意是好的；但你

不可建殿，惟有你親生的兒子才可為我的名建殿。』現在耶和華實現了他所應許的話，使我接續我父大衛坐以色列的王位，正如耶和華所說的，我也為耶和華—以色列上帝的名建造了這殿。我將約櫃安置在那裏，櫃內有耶和華的約，就是他與以色列人所立的約。」(代下六 4~11)

因此，被擄事件中，猶大國王遭受的恥辱，以及聖殿的被毀，正在暴露出耶和華對其百姓的棄絕：

但你惱怒你的受膏者，拒絕他，離棄了他。
你厭惡與你僕人所立的約，將他的冠冕踐踏於地。
你拆毀了他一切的圍牆，使他的堡壘變為廢墟。
過路的人都搶奪他，他成了鄰邦羞辱的對象。
你高舉了他敵人的右手，使他所有的仇敵歡喜。
你叫他的刀劍捲刃，使他在戰爭中站立不住。
你使他的光輝止息，將他的寶座推倒於地。
你減少他年輕的日子，又使他蒙羞。
(詩八十九 38~45)

質言之，被擄事件成為以色列民族經驗中，徹底瓦解土地、王國及聖殿的「現實政治」(*Realpolitik*)，這並不僅發生在公元前 587 年的地緣國際衝突與矛盾，以及終結了猶大國的獨立政治實體（independent political

entity）的存在，[30] 更觸發了重大的神學問題。新巴比倫帝國的軍事強勢，將猶大王國自身的歷史無情地否定及粉碎這歷史是建基於舊立約神學（old covenant theology）上，並以色列民族與耶和華之間的揀選與立約（西奈傳統）關係，以及建基於皇家廟堂神學（royal temple theology）的耶路撒冷建制上。[31] 耶路撒冷淪陷的災禍，終止了耶和華與以色列民族所立的約。於當時而言，土地、王國與聖殿的陷落，奪去了以色列民族的「現在」，使之再次回到混亂的歷史之中。[32] 同樣，當舊有的制度與存在都消失，以色列民族既與上主離異，那談得上將來嗎？[33] 毋庸置疑，沒有了上主與以色列民族之間的「約」，他們的「現在」自然也被否定了，他們的「將來」也肯定被奪去，被擄到巴比倫就是將以色列民族獨特的歷史和記憶徹底擄去。

四、歸回的盼望：揀選的歷史與記憶

這是被擄時期，留守在耶路撒冷的一位先知 — 耶利米 — 所宣告的上主的話，提出了關於「歸回」的應許與盼望：

> 這全地必然荒涼，令人驚駭。這些國家要服事巴比倫王七十年。七十年滿了以後，我必懲罰巴比倫王和那國，並迦勒底人之地，因他們的罪孽使那地永遠荒涼。這是耶和華說的。(耶二十五 11~12)

> 耶和華如此說：為巴比倫所定的七十年滿了以後，我要眷顧你們，向你們實現我的恩言，使你們歸回此地。(耶二十九 10)

布魯格曼形容耶利米的工作，就是幫助以色列民族去面對失落了的舊世界，迎接耶和華重新定義的新世界。[34] 作為新世界的盼望，歸回無疑是個重大的應許。須留意的是，要確立這種未來取向的應許，吊詭地又必須回到過去的歷史與記憶之中。

對歷史的再詮釋

申典歷史（Deuteronomic History）

有人說，一切歷史都是當代史（All history is contemporary history），[35] 也有人說，歷史是史學工作者與過去持續不斷的互動及對話（it [history] is a continuous process of interaction between the historian and his facts, an unending dialogue between the present

and the past.）[36] 希伯來聖經中的「申典歷史」，在某程度上，正好反映出公元前七至六世紀間「申命記編者」對西奈山的傳統與歷史，以及進入迦南地後，直至王國時期的歷史的整理與再詮釋。[37]

根據諾馬丁（Martin Noth）的研究，申典歷史乃出自以色列人被擄巴比倫時期的編輯之手，目的在於解釋以色列和猶大的災禍，是基於他們（特別是列王）沒有遵守聖約而被上帝懲罰。後來有學者進一步補充，申典歷史的最後編修，不會早於以色列人被擄到巴比倫。[38] 不過，除了上述呈現的「審判」命題外，申典歷史同時也存在著另一條「悔改」的主線。有學者（Hans W. Wolff）認為，這是要向被擄群體說明，離開被擄處境的方法，就是回轉和擁抱耶和華的妥拉誡命。另外，也有學者馮拉德（G. von Rad）進一步補充，審判與恩典，正是申典歷史呈現的重大張力。他指出，申典歷史中先知宣告的審判神諭無疑在公元前587年應驗了，但同時亦有「恩典」的元素，耶和華對這群不順服的子民，仍有持續不斷的恩典，給予被擄群體「開放式的盼望」。[39]

被擄歷史與神學的啟示

我們很容易從申命記見到被擄處境對申典歷史編寫與詮釋的影響。首先，申典歷史要處理的，是被擄群體對亡國歷史的拷問：

> 你們的後代，就是接續你們興起的子孫，和遠方來的外邦人，看見這地的災禍，以及耶和華所降於這地的疾病，萬國必說：「耶和華為甚麼向此地這樣做呢？為甚麼要大發烈怒呢？」(申二十九 22~24)

對此，編撰者即時借摩西的口提出回答：

> 人必說：「這是因為這地的人離棄了耶和華——他們列祖的上帝領他們出埃及地的時候與他們所立的約，去事奉別神，敬拜他們所不認識的神明，這是耶和華未曾允許的。」(申二十九 25~26)

這段經文對被擄歷史的總結，完全符合了申典神學的審判命題。[40]

再者，摩西的話，事實上也能見到「被擄」的影子在其中：[41]

> 我今日呼天喚地向你們作見證，你們在過約旦河得為業的地上必迅速<u>滅亡</u>！你們在那地的日子必不長

久，必全然滅絕。耶和華必將你們分散在萬民中；在耶和華領你們到的列國中，你們剩下的人丁稀少。在那裏，你們必事奉人手所造的神明，它們是木頭，是石頭，不能看，不能聽，不能吃，不能聞。你們在那裏必尋求耶和華——你的上帝。你若盡心盡性尋求他，就必尋見。日後你在患難中，當這一切的事臨到你，你必歸回耶和華——你的上帝，聽從他的話。耶和華——你的上帝是有憐憫的上帝，他不撇下你，不滅絕你，也不忘記他起誓與你列祖所立的約。(四 26~31)

這裏，「滅亡」、「分散」、「剩下的人丁」無疑是描述著耶和華的審判與被擄的處境，但最後，作者卻仍宣告耶和華是「有憐憫」的上帝，沒有忘記昔日的聖約。

當這一切的事，就是我擺在你面前的祝福和詛咒臨到你的時候，你在耶和華—你上帝趕逐你去的萬國中，心裏回想這些事，你和你的子孫若盡心盡性歸向耶和華—你的上帝，照我今日一切所吩咐你的，聽從他的話，耶和華—你的上帝就必憐憫你，使你這被擄的子民歸回。耶和華—你的上帝必轉回，從分散你到的萬民中把你召集回來。你就是被趕逐到天涯，耶和華—你的上帝也必從那裏召集你，從那裏領你回來。(三十 1~4)

耶和華是審判者，將以色列民「趕逐」到萬國，但只要百姓悔改，回到妥拉傳統，耶和華「必轉回」，將「被擄的子民歸回」，將他們 從「分散」中「召集」回來。

悔改與回轉是歸回的前提，也是盼望的由來。克拉恩（R.W. Klein）關於被擄神學的著作，便從申典歷史文獻中，通過士師時期到王國時期的歷史，歸納出「犯罪－審判－悔改－拯救」的規律和循環。這正是對被擄群體發出的提醒與安慰。[42]

最後，申典歷史其實也帶出對未來的盼望。克拉恩特別強調，公元前587年的審判，表面上是歷史的終結，但這並不如諾馬丁所言，歷史的主調是審判的實現，在回望歷史時，見到的盡是悲觀。相反，申命記二十九章29節中，摩西說：「隱祕的事是屬耶和華—我們上帝的，但明顯的事是永遠屬我們和我們子孫的，為要叫我們遵行這律法上的一切話。」這裏，面對歷史既有許多令人不能參透的「隱祕的事」，也有「明顯的事」。對被擄群體（「我們和我們的子孫」）而言，歷史中明確見到的，就是回到妥拉傳統裏—「遵行這律法上的一切

話」。耶和華是憐憫的主，即使在被擄時期，祂也沒有忘記聖約，只要百姓願意回轉，祂的心意也會轉回。[43]

布魯格曼指出，列王紀下的結束，正是為歸回的盼望留下伏線：

> 巴比倫王以未・米羅達作王的元年，就是猶大王約雅斤被擄後三十七年，十二月二十七日，他使猶大王約雅斤抬起頭來，提他出監，對他說好話，使他的位高過與他一同被擄在巴比倫眾王的位；又給他脫了囚服，使他終身常在巴比倫王面前吃飯。王賜給他日常需用的食物，每日一份，終身都是這樣。(二十五 27~30)

申典歷史的編者以「約雅斤被擄後三十七年」獲釋作結，正是向被擄群體宣告歷史的轉機與「開放式的盼望」。[44]

耶利米書與申典傳統

這種對盼望的宣告，也見於深受申典傳統影響的耶利米書。蓋耶利米書收錄的詩歌神諭和散文，某部分乃體現及反映出申典編纂傳統的關注，旨在回應被擄群體

的信仰經驗，呼籲當時的讀者回到順服妥拉的傳統。[45] 在這個角度下，耶利米書內便提出了巴比倫帝國覆亡的宣告：

> 你們要在萬國中傳揚，宣告，豎立大旗；要宣告，不可隱瞞，說：「巴比倫被攻取，彼勒蒙羞，米羅達驚惶。巴比倫的神像都蒙羞，它的偶像都驚惶。」因有一國從北方上來攻擊它，使它的地荒涼，無人居住，連人帶牲畜都逃走了。(耶五十 2~3)

這篇神諭預告了巴比倫的覆亡，而「巴比倫因耶和華所要降與它的災禍，必如此沉下去，不再浮起來，百姓也必困乏。」（五十一 64）更成為耶利米在耶利米書最後一段說話。這正好跟開首記述耶利米蒙召時提及的「我今日立你在列邦列國之上，為要拔出，拆毀，毀壞，傾覆，又要建立，栽植。」（一 10）首尾呼應。質言之，象徵「拆毀，毀壞，傾覆」的被擄會成為過去，取而代之的，是預示著歸回的「建立」與「栽植」。

這種將來盼望的預示，也見於耶利米書二十三章。耶和華宣告：「我要從我趕他們到的各國召集我羊群中剩餘的，領他們歸回本處；他們必生養眾多……他們不

再懼怕，不再驚惶，沒有一個失喪的。」(3~4 節)在「日子將到」之時，大衛的後裔會掌王權（5 節)，「他們必住在本地」(8 節)。而盼望的基礎，是在於回望歷史，在耶利米書，提及好幾次關於「出埃及」的事蹟：「因為我將你們祖先從埃及地領出來的那日」(七 22)、「耶和華—以色列的上帝如此說：『不聽從這約之話的人必受詛咒。這約是我將你們祖先從埃及地領出來，脱離鐵爐的那日所吩咐他們的，說：你們要聽從我的話，照我所吩咐的一切去做。這樣，你們作我的子民，我也作你們的上帝，我好堅定我向你們列祖所起的誓，賞賜他們流奶與蜜之地，正如今日一樣。』」(十一 3~5)。這是編纂者將昔日出埃及經驗，轉化成對未來的盼望，預示新出埃及(new exodus)。[46] 這正是耶利米書提及「七十年」的想像與願景。

拒絕遺忘的民族記憶

除了藉著再詮釋歷史來對被擄群體說話外，進入記憶的隧道也成為以色列民族的被擄經驗時，賦予了重要的意義，並給予盼望。

當代著名的猶太裔學者舒衡哲（Vera Schwarcz）指出，沒有記憶就沒有歷史，唯有將記憶轉化成歷史，才能使將來有新生。他根據希臘神話的傳統，指「記憶女神」（Mnemosyne）和大神宙斯（Zeus）結合後，誕下九位掌管文藝的繆思（Muse）女神，其中包括歷史之神克萊奧（Clio）。不過，現代西方世界卻讓「記憶女神」逃脫，並以其他神祇或個人理想取代了記憶，最終也失去了歷史。舒氏以猶太人的傳統為例，強調記憶正是他們面對苦難的力量泉源，因為耶和華與以色列民族間的聖約的核心，就是記憶。[47]

舒衡哲所引用的蔡特士（B.S. Childs）的《以色列的記憶與傳統》一書，分析希伯來聖經中的「記憶」（*zachor*）一字。蓋希伯來文的意思，兼有「紀念標誌」（memorial sign）、「祭品」（memorial offering）、「紀錄」（record）、「紀念」、「銘記」多重涵意。這同時指涉了內心的經歷與外界事情，其主觀及客觀意義是不可分割的，在思想裡的世界必然轉化成實踐行動，成為猶太人建立自我認同和道德的關鍵原則。[48]

根據蔡特士的研究，記憶在以色列民族傳統中扮演極重要角色。一方面，這代表耶和華「回想」（God remembers），特別指向某獨定對象（以色列民）所作的行為，如詩人懇求上主「記念大衛」（詩一百三十二1）、「不用記得」百姓的惡孽（七十九8）。另方面，這又包括以色列「記念」（Israel remembers），這是專指向歷史上耶和華的作為，又如耶和華的應許，這是專指出埃及事件的引領（申八2、賽六十三11）。[49] 毋庸置疑，聖約是雙方的記憶的核心關鍵，從耶和華的角度，記憶不僅是過去的實現（actualization of the past），而是呼籲上主像昔日一樣，在當下（present）的垂念與看顧。從以色列民的角度看，這卻是記念昔日的事件，藉此帶來行動，建立與上主的連結，重申過去的傳統（contemporize the past tradition）。這點對申典傳統尤其重要，因為當下的以色列民，並沒有參與昔日出埃及事件，他們對西奈之約也完全陌生。唯有記憶，才能重申昔日的傳統及耶和華的信息，勸告百姓當下的順服，將上主昔日的救贖歷史（redemptive history）延展至現在，將傳統內化（internalization of the tradition）。[50]

職是之故，記憶對被擄群體產生了重大意義。聖殿被毀，選民被逐離開聖地，但以色列民的記憶，卻能讓信仰延續下去，不至於終結。[51] 被稱為「第二以賽亞」的作者，正是被擄時期的先知，[52] 他宣告的頌歌，便清楚地表現如何藉記憶來再詮釋傳統：

雅各啊，要思念這些事；
以色列啊，你是我的僕人。
我造了你，你是我的僕人，
以色列啊，我必不忘記你。
我塗去你的過犯，像厚雲消散；
塗去你的罪惡，如薄霧消失。
你當歸向我，因我救贖了你。（四十四 21）

要追想你們的祖宗亞伯拉罕
和生你們的撒拉；
因為我選召亞伯拉罕時，他只有一個人，
但我賜福給他，
使他增多。（五十一 2）

耶和華的膀臂啊，興起，興起！
以能力為衣穿上，
像古時的年日，像上古的世代一樣興起！
從前砍碎拉哈伯、

刺透大魚的，不是你嗎？
使海與深淵的水乾涸，
在海的深處開路，
使救贖的民走過的，不是你嗎？
耶和華救贖的民必歸回，
歌唱來到錫安；
永恆的喜樂必歸到他們頭上。
他們必得著歡喜快樂，
憂傷嘆息盡都逃避。（五十一 9~11）

歸回的盼望，正是對被擄群體最大的安慰：「耶和華─你們的救贖主、以色列的聖者如此說：『因你們的緣故，我已派遣人到巴比倫去，要使迦勒底人都如難民，坐自己素來宴樂的船下來。……』」（四十三 14）歸回是耶和華所行的「新事」（四十三 19），完全是昔日救贖歷史的重現（四十三 16~17）。

舒衡哲説得對，以色列民族的回憶，「是以與地域完全脱節為特徵的」，對流亡苦難者而言，「必須緊守的是時間，以及時序中或過往的大事，如安息日、出埃及、西奈山上的顯聖等等」。他們「無從依賴山川河流來保障記憶：人自己得負起記憶的重擔」。他以「哀歌」

傳統為例，指出詩人「並不沉緬於無痕的春夢之中，他所必須翻憶的都是些怵目驚心的慘事」，但這些追思，卻「可彌補今昔之間的裂痕」，以及從「錫安帶來慰籍」。[53] 對以色列民族而言，在苦難中的記憶，具有更新傳統的重大意義。[54]

記憶與歷史，誠如蔡特士所言，是以色列民族的重要信仰體會。不同的世代，就是通過記憶，直面歷史事件，並在具體的歷史中與耶和華相遇，再按當下的處境，對歷史的詮釋來讓信仰傳統得以承傳與再生。[55] 一位猶太教的神學家說：

> 就是記憶。這是潺潺流水，是記憶而非遺忘之泉，讓人進入信心之地前得以飲用。相信就是回想。我們存在的本質就是記憶，我們生活的方式就是不斷底提醒與表達記憶。（原文：Because of memory. There is a slow and silent stream, a stream not of oblivion but of memory, from which we must constantly drink before entering the realm of faith. To believe is to remember. The substance of our very being is memory, our way of living is retaining reminders, articulating memory.）[56]

五、得釋放：此時此地的歷史與記憶

上文整理了以色列民如何被擄去歷史與記憶，以及他們如何從歷史與記憶中發現歸回的盼望。最後，我們從公元前第六世紀的世界，回到此時此地的香港。

天朝帝國下

當下的香港，也是處於一種近似被擄的狀態。殖民時代的香港，一直活在中英兩國的夾縫之中。香港雖是大英帝國的殖民地，但在不同時期，卻仍以不同方式，與中國（從帝制到共和，再到中共）發生聯繫，並受其制約與影響。1997 年後，則以「一國兩制」的方式，被併置於中國體制之內。近三十多年，我們見證了中國如何走出文化大革命的陰霾，藉經濟改革及對外開放，擺脱了一窮二白的困局，令國家得以浴火重生。不過，中國的崛起，又逐步走向新帝國的格局。經濟增長不但沒有像預期中推動國家的民主轉型，反倒愈益強化其威權體制，掌權者甚至擔心香港的獨特價值與制度，會威脅到中央政權致力建構與維持的「和諧」與「穩定」。不少評

論指出，昔日的共產政權，今天已蛻變為建基於「天朝主義」的新中華帝國，憑藉其經濟實力鞏固其政治專權。[57]

主權移交後的香港，特別是在2014年「八三一」後[58]，更深地體會到「兩制」被「一國化」的巨輪衝擊，「港人治港、高度自治」被粗暴地重新詮釋，激發了更多人的憂慮與不安。[59]「九二八」事件中，警方發放87枚催淚彈，掀開了香港歷史上前所未有的公民抗命運動（又稱「雨傘運動」），持續了79天的佔領運動雖然落幕，但期間香港社會（包括香港教會）已無法迴避中國因素與本土意識的張力。中國模式與普世價值的矛盾，以及社會及教會內部不同路向產生對立與撕裂。毋庸置疑，香港已步入全新的時代：先是九七回歸前後的「民主回歸」論述，及伴隨的中國想像也已被「八三一」徹底否定。[60]而雨傘運動後的迷失與悲觀情緒，更反映出不少港人在醒覺後，面對無路可走的無力感。傘後世代的新貌，特別是年青世代對香港主體的醒覺，在在展示香港社會劃時代的根本變化。一位臺灣人便以「典範轉移」來形容香港的轉變：

> 香港正在進行典範轉移，這不僅是抗爭模式轉變，更是新一種的價值建立。抗爭者強調富裕社會背後應該有公平與正義，認為自由與法治之外，不能讓民主缺席。這樣的典範轉移，不能純粹以世代之爭來解讀，而是整體香港社會在激烈震盪下，過往非主流價值觀強烈衝擊主流意識形態，從嘗試相互易位到重新凝聚共識的過程。[61]

不過，遺憾的是，面對這一切變化，作為新宗主國的中國，無論在意識形態以至政治管治上，不僅未有顧及香港主體的感受，反倒激發港人更大的抗拒與離心。香港人的憂慮與徬徨，在電影「十年」及其引起的社會現象中得到充分折射。[62] 誠如羅永生指出，香港主體的本土抗爭與訴求，關鍵在於如何避免香港在天朝主義下的再殖民化。[63]

因此，香港人即或沒有經歷地理上的流亡與離散，但這種天朝帝國對港人自主的否定與打壓，及其併發出的集體無能與悲觀情緒，其實跟昔日被擄到巴比倫的經驗，有著一定的共通性。這正是學者提出關於「內在的流亡」(inner exile）的概念，用作説明一種「在土地之上」（in the land）卻仍有「被擄」的經驗。[64] 此時此地的香

港人，難道不正在經歷這種「在土地之上」的被擄嗎？

戀殖歷史？後殖陰魂？

跟這種被擄經驗相反的，是另一種對立的論述，姑且稱之為「戀殖」史觀。2015 年 9 月 20 日，港澳辦前副主任、全國港澳研究會會長陳佐洱在一論壇上致辭時，指香港現時存在的問題之一，是特區成立後一些重要領域在一段時間內沒有堅決依法「去殖民化」，反而讓「去中國化」死灰復燃，使得「一國」之下的「兩制」都受到傷害，這種背離歷史本質的怪現象造成了香港巨大的內耗。[65] 我們可將之視作「戀殖」史觀的代表。

在這種戀殖史觀下，香港的歷史確曾有這一段「被擄」時期，這段被擄歷史，乃發生於一百六十多年前，香港被大英帝國佔領後，被逼跟「自古以來」血肉相連的母體分割，被擄給「維多利」。當香港在 1997 年「回歸」「祖國」後，到今天已經過了二十個年頭，然而，在上至北京政府，下至特區，仍有不少人指，香港的「民心」並未隨著「主權」的移交而「回歸」。[66] 這便是陳佐洱批評的「去中國化」取代了「去殖民化」問題。

「後殖民研究」提醒我們，殖民主義並不僅是政治、軍事及領土的佔領。因此，殖民地的政治獨立，並不一定意味著殖民宗主國的影響便徹底終結。借用羅永生的分析：「殖民主義更是一種治理方式、一種制度、一種心態和一種思想視野，以及一種知識結構，深藏於人們的歷史經驗，它化成心態、習性，滲透社會實質和人們的思維結構。雖然『後殖民地』把外來殖民主人趕跑了，這些心態積習和體制慣性卻仍然陰魂不散，也就是說，殖民主義的社會關懷和文化意識仍舊可以被不斷複製，它們成為後殖民地人民主體建設不可迴避的問題。」[67] 那麼，這是否意味著香港並未「去殖民化」？抗拒「中國化」，正是根源於「後殖民」陰魂？

容許我再次引用羅永生的觀點。他首先指出，殖民地時代，英國殖民統治者正是利用了中國文化中的「封建性」，藉著對華人的籠絡與利用，建立了支撐殖民地體制的「奴性結構」。然而，這種殖民主義和封建主義結合的「異源同體的扭結」，在九七後，卻仍延續下去；「奴才要不斷找尋主子去奉承的本性」，仍以另一種形式顯露出來。此外，他又指出，殖民地在七十年代以降，

刻意建立了以「穩定的香港」為主調的政治論說，藉此鞏固及維護殖民統治，同時回應當時具非殖民地傾向的本土社會運動。九七前後，這種「非政治化」的論述，亦在中國政府「平穩過渡」的思維支配下，獲得鞏固。香港原有的殖民統治力量，因而受到籠絡，令到這種「殖民主義意識」得以轉嫁到香港政策的視野及架構內。換言之，中國政府一直期望延續這種殖民管治經驗和殖民體制的精神傳統，而這才是香港殖民主義文化「陰魂難散」的問題核心，同時也反映香港要走出殖民困境的任務，是何等的艱鉅。羅氏最後揭示出香港「解殖」的任務：「只有這些前仆後繼的反殖民、求自主的社會運動，香港人才會批判地吸取和挪用各種進步思想和意識，以抵禦殖民社會體質中長期積習下來的奴性」。[68]

在此時此地的香港，我們既沒有擺脫後殖民的挑戰，同時也面對著再殖化的威脅。在香港的獨特經驗裏，新宗主竟以「祖國」之名，企圖取代舊有殖民宗主的角色，並延續其體制，「五十年不變」。後殖民跟再殖化之間，竟然有著如此糾纏不清的關係。這是被擄中的香港人及香港基督徒不能迴避的「歷史」與「現在」。當

我們説要「去殖化」的時候，其實應該回到上述的基本歷史脈絡裏。

記憶：拒絕遺忘，發出哀聲

在被擄的當下面對歷史，香港人與香港基督徒，到底如何看待自己的身份與主體？又該肩負起怎樣的異象與使命呢？這是我們在接下來兩章要繼續探索的問題。然而，在進入有關討論之前，更重要的，是我們如何看待香港的歷史與當下？我們是否從中見到香港的主體性？主體訴求跟帝國權勢間有何張力？當下企圖掌握對歷史的詮釋之時，如何鼓吹對歷史與主體的遺忘？要拒絕遺忘，我們再要回到記憶這個課題。

在以色列民族漫長的被擄歷史中，大屠殺（Holocaust）絕對是其中一個慘痛的經驗。1986 年獲頒諾貝爾和平獎得主維瑟爾（Elie Wiesel）是大屠殺的倖存者。他在 1986 年主講諾貝爾講座時，以一個猶太教派（Hassidim）的故事，來闡述記憶與希望的關係，他的演講內容及這個故事，也被舒衡哲所引用。內容大概是：有一位名以色列・巴閃脱夫（Israel Baal / Shem-

Tov）的偉大拉比，要負起促成彌賽亞來臨的緊急使命。結果，他受到被逐的懲罰，當時只得一位僕人陪隨身邊。這僕人請求他破解放逐令，但他的法力已失，因為「我已遺忘所有」。拉比請僕人祈禱，但僕人也表示除了希伯來單字外，他甚麼都遺忘了。於是拉比請僕人一遍又一遍地將字母誦讀，好讓他跟著唸。最後，拉比恢復了能力，原因是他尋回記憶。維瑟爾講完這故事後，說：這故事說明了記憶的神秘力量。「沒有記憶，存在便沒有益處。」「記憶挽救了拔示德（Besht），唯有記憶挽救了人性。沒有記憶的盼望，等於沒有盼望的記憶（hope with memory is like memory without hope）。「過去的反面不是將來，而是遺忘將來；將來的反面不是過去，而是遺忘過去。」（The opposite of the past is not the future but the absence of future; the opposite of the future is not the past but the absence of past）。[69]

舒衡哲強調：「記憶是勇敢於讓過去復活，讓它重獲生命力，讓它干涉和改變追憶者當下的生活」。[70] 他在記念第二次世界大戰五十周年時說：「抽象是記憶最狂熱的敵人。它殺死記憶，因為它鼓吹拉開距離並且

常常讚許冷漠」。[71] 當我讀到舒衡哲這段話時，我想起「(堅)離地」這個近年在香港頗流行的貶詞。其實，「離地」最直接的字面意思，就是與地面的距離。按舒氏的說法，當記憶被殺死，我們對人與事的理解會變得抽象，而抽象就會造成距離與冷漠。所以，如果要拒絕「堅離地」，首先要作的，就是拒絕遺忘，勇敢地面在對當下與歷史發生的事，成為我們的記憶。藉著記憶，改變內心世界，並轉化成行動與實踐。

所以，不要遺忘痛苦，不要在不公義面前，選擇沉默，這樣做就是將受苦者忘記。我在 2015 年「香港主日」的講章裏，曾這樣說：「回歸以來，特別在近兩年間，許多人與我一樣，都感覺到這生於斯、長於斯的城市變得愈來愈陌生；港人引以為傲的核心價值、制度，已逐步被蠶蝕與扭曲。毋庸置疑，近年香港正處於前所未有的危機之中。面對社會各種矛盾及危機，面對許多不好的改變，這城市其實也正面對生命的選擇……社會有著不同意見(包括基督徒之間)，但在各種意見、對立與撕裂背後，其實是帶出一個問題：到底我們想這個城市往哪個方向走？我們想要過怎樣的生活？是默許社

會不公義，還是為公義平等而奮鬥？是將所有不同意見使之和諧，甚至滅聲，還是珍惜及尊重不同意見的表達？是盲目追求經濟增長，以此作為發展最大及唯一的標準，還是看重保育社區的價值？」[72] 當我在引述這段話時，你腦海中有沒有記憶起甚麼畫面？

布魯格曼指出，被擄經驗對信仰與神學構成的危機：一、對耶路撒冷建制（Jerusalem establishment）背後的選民意識形態的信心（confidence）；二、對上述意識形態失效的危機的否認（denial）；三、從否認到面對現實經歷的失望（despair）。[73] 他在《先知式的想像》（*The Prophetic Imagination*）一書指出，皇家意識使人麻木，因此，先知的事工必須喚回百姓，使百姓面對受苦與死的經驗，將恐懼和痛苦公諸於群體之中。只有哀哭的語言，才能穿透皇家的麻木和否定。「這種悲傷中的哭泣是終極的批判形式，它斬釘截鐵地宣告了整個皇家世界的結束」。[74] 布氏所言，令我想起電影《十年》，中國官方媒體批評電影「宣揚絕望」、「擴散焦慮」。[75] 然而，電影引起廣泛的共鳴，難道真是無中生有嗎？皇家意識或帝國權勢企圖以和諧、繁榮、穩定來定義香港，實際

上是要香港人學習遺忘，對周遭各種不公義的事情視若無睹，只滿足於經濟增長的偽裝盛世之中。「為時已晚」或「為時未晚」的拷問，其實正是一種先知式的想像，要刺穿及否定皇家與帝國的意識。

有一次，我到臺北數天。臺灣的友人，《曠野》雜誌的蘇南洲社長笑說我們香港人現在多到臺北透透氣。他了解香港當下的政治困局，特別帶我到臺北的二二八國家紀念館。希望我能從臺灣的歷史中，重新得力。在那裏，我聽到一個令我十分難忘的故事，在此跟大家分享。1947 年臺灣發生二二八事件。在這事件中，許多臺灣精英受到牽連，無故被國民黨政府殺害。其中有一位名林連宗，是當時臺灣省律師公會理事長，也是臺灣省參議會議員，更榮膺制憲國大代表，是當時臺灣頗具代表性的社會賢達，二二八事件發生後，他被推選為二二八事件處理委員會的常務委員。3 月 10 日他與團隊北上交涉聯絡。當日，由於交通中斷，寄宿在同行好友李瑞漢律師臺北市的家中。那天傍晚，李瑞漢的太太李邱己妹正在煮魷魚粥準備招待林連宗等人時，幾位便衣特務與憲兵突然闖入李宅，將林連宗、李瑞漢，以及其

同為律師的胞弟李瑞峯三人押走，從此一去不回。這三位律師同屬日本中央大學的傑出校友，向來以捍衛司法公正及民主人權為職志，但竟從特務手中消失。李瑞漢兄弟失蹤後，李太太每年 3 月 10 日都會準備一碗魷魚粥，祈禱等待李瑞漢歸來。年復年，從沒間斷地守候了六十一年，她在 2008 年元月以 101 歲高齡辭世，其後由其媳婦延續煮魷魚粥至今。這也是民間團體舉辦二二八事件相關追思活動時，都會煮魷魚粥的由來。[76]

我聽到這故事的時候，便想究竟是甚麼信念，推動李瑞漢太太及其後人，年復年，不間斷地在 3 月 10 日奉上魷魚粥？是等待奇蹟發生嗎？他們在食這魷魚粥時，內心是甚麼樣滋味的？請不要忘記，在戒嚴時期（約 1947 年至 1987 年），整整四十年，二二八都是禁忌。受難者或受難家屬，經歷事件的慘況以及長期戒嚴與白色恐怖的威嚇，絕大部分都僅能將冤屈深埋心底，不敢公開談論二二八事件。但重要的是，他們並沒有遺忘，對李家而言，每年的魷魚粥，就是延續這傷痛的記憶，等待平反的一天。

讓我重覆引用舒衡哲的話:「記憶是勇敢於讓過去復活,讓它重獲生命力,讓它干涉和改變追憶者當下的生活」。[77] 昔日以色列民,藉著歷史與記憶來面對被擄,此時此地的香港基督徒,又珍惜及擁有甚麼歷史與記憶呢?還是我們不自覺地,習慣及默許了歷史被改寫,記憶被遺忘呢?

注釋

1 馬丁路德(Martin Luther)著,雷雨田、伍渭文編:《路德文集》(香港:路德會文字部,2003),卷1。

2 Walter Brueggemann, *Out of Babylon* (Nashville: Abingdon Press, 2010), 11-15.

3 參 Bruce C. Birch et.al., *A Theological Introduction to the Old Testament* (Nashville: Abingdon Press, 2005), 310-344。布賴特(John Bright)著,蕭維元譯:《以色列史》(香港:基督教文藝,1972),頁343至348;364至367;另游斌:《希伯來聖經的文本、歷史與思想世界》(香港:基督教文藝,2011),頁345至346。

4 關於以擄的次數,有主張將猶大國首次成為巴比倫的屬國視為第一次被擄。參但以理書:「猶大王約雅敬在位第三年,巴比倫王尼布甲尼撒來到耶路撒冷,將城圍困。主將猶大王約雅敬和神殿中的一些器皿交在他的手中。他就把他們帶到示拿地他神明的廟裏,將器皿收入他神明的庫房中。」(一1)

5 學者 Albertz 估計,當時仍有4萬人留在猶大,2萬人被殺,2萬人被擄至巴比倫。有碁説法,參 Ralph W. Klein, "Israel in Exile after Thirty Years," in John J. Ahn & Jill Middlemas (ed), *By the Irrigation Canals of Babylon: Approaches to the Study of the Exile* (London: T & T Clark International, 2012), 12。

6 D. L. Smith-Christopher, "Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/587-539 BCE)," in James M. Scott (ed), *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions* (Leiden: Brill, 1997), 22-23. 這位學者又指出,整個「被擄」的時期,嚴格而言,要到1948年以色列復國才結束。D. L. Smith-Christopher, *A Biblical Theology of Exile* (Minneapolis: Fortress, 2002), 9.

7 著重號為著者所加,全書同。

8 有關討論,參 D. L. Smith-Christopher, "Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/587-539 BCE)," 23-24. 另 Lee Beach, *The Church in Exile: Living in Hope after Christendom* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2015), 55。

[9] Lee Beach, *The Church in Exile: Living in Hope after Christendom*, 53. Ralph W. Klein, *Israel in Exile: A Theological Interpretation* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 3-4. Bruce C. Birch et.al., *A Theological Introduction to the Old Testament*, 344-346.

[10] Ralph W. Klein, *Israel in Exile: A Theological Interpretation*, 5.

[11] Ralph W. Klein, *Israel in Exile*, 5, Lee Beach, *The Church in Exile*, 53-54, Alan Mintz, Hurban: *Responses to Catastrophe in Hebrew Literature* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996), 2.

[12] Steed V. Davidson, *Empire and Exile: Postcolonial Readings of the Book of Jeremiah* (New York, NY: T & T Clark, 2011), 38-42.

[13] 周蕾（Rey Chow）著，羅童譯：〈殖民者與殖民者之間：九十年代香港的後殖民自創〉，氏著：《寫在家國以外》（香港：牛津大學，1995），頁 94 至 95。

[14] 郭乃弘：《再殖化邊緣的香港》（香港：基督徒學會，1996）。

[15] 諾馬丁（Martin Noth）將約書亞記、士師記、撒母耳記、列王紀與申命記，統稱為「申典歷史」。約翰・柯林斯（John J. Collins）著，伍美詩譯：《希伯來聖經導論》（香港：道聲，2013），頁 173 至 174。

[16] Walter Brueggemann, "A Shattered Transcendence? Exile and Restoration," in Steven J. Kraftchick, Charles D. Myers, Jr. & Ben. C. Ollenburger (eds), *Biblical Theology: Problems and Perspectives* (Nashville: Abingdon Press, 1995), 170.

[17] Lee Beach, *The Church in Exile*, 57.

[18] Walter Brueggemann, "Preacher to Exiles," Erskine Clarke (ed), *Exilic Preaching: Testimony for Christian Exiles in an Increasingly Hostile Culture* (Harrisburg, Penn.: Trinity Press International, 1998), 10.

[19] Walter Brueggemann, *Realty, Grief, Hope: Three Urgent Prophetic Tasks* (Grand Rapids, William B. Eerdmans Pub. Co., 2014), 1.

[20] 龍應台：〈在迷宮中仰望星斗——政治人的人文素養〉，氏著：《百年思索》（臺北：時報，1999），頁 13 至 16。

21 李波是香港銅鑼灣書店的店主，該書店涉嫌出版觸及內地國家領導人有關的政治禁書，合共五名人士先後被內地扣留。其中李波更是在香港失蹤，懷疑被跨境執法的中國政府人員擄歧中國。事後李氏現身，自述是「以自己的方式」回到中國內地自首。後來，李波在香港現身，但仍無法釋除中國政府跨境執法之嫌，成為國際關注事件。

22 2016 年 1 月，《環球時報》發表社論來辯解，指「全世界的強力部門通常都有規避法律讓一個被調查者進行配合的辦法，既達到開展工作的目的，又不跨越制度的底線。」，參〈社評：香港書商配合調查真是被炒作歪了〉，《環球時報》，2016 年 1 月 6 日。

23 Lee Beach, *The Church in Exile*, 21.

24 Walter Brueggemann, *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith* (Philadelphia: Fortress Press, 1977), 5-6.

25 D. L. Smith-Christopher, *The Religion of the Landless: the Social Context of the Babylonian Exile* (Bloomington, In: Meyer-Stone Books, 1989).

26 Walter Brueggemann, *The Land*, 9.

27 Michael Walzer, *In God's Shadow: Politics in the Hebrew Bible* (New Haven: Yale University Press, 2012), 71.

28 Walter Brueggemann, *Realty, Grief, Hope*, 5.

29 Walter Brueggemann, *Reverberations of Faith: A Theological Handbook of Old Testament Themes* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2002), 207.

30 Bruce C. Birch et.al., *A Theological Introduction to the Old Testament*, 344-324.

31 Walter Brueggemann, *A Commentary of Jeremiah: Exile and Homecoming* (Grand Rapids, Mic: William B. Eerdmans Pub. Co., 1998), 2-6.

32 Alan Mintz, *Hurban: Responses to Catastrophe in Hebrew Literature*, 20.

33 Ralph W. Klein, *Israel in Exile*, 5.

34 Walter Brueggemann, *Hopeful Imagination: Prophetic Voices in Exile*

(Philadelphia: Fortress Press, 1986), 12.

35 這是意大利哲學家克羅齊（Benedetto Croce）的名言，參 Benedetto Croce, *History: Its Theory and Practices* (New York: Russell & Russell, 1960), 12。

36 E. H.Carr, *What is History* (Harmondsworth : Penguin Books, 1964), 30.

37 Walter Brueggemann, *Reverberations of Faith*, 53.

38 約翰·柯林斯（John J. Collins）：《希伯來聖經導論》，頁 174 至 175。

39 有關不同學者觀點的整理，參布魯格曼（Walter Brueggemann）著，許子韻譯：《布氏舊約導論：正典與基督教的想像》（香港：天道書樓，2012），頁 229 至 232。

40 Ralph W. Klein, *Israel in Exile*, 24-26.

41 布魯格曼：《布氏舊約導論》，頁 149。

42 Ralph W. Klein, *Israel in Exile*, 41-42. 布魯格曼也總結了歷史的方程式：「悖逆－審判－呼求－拯救」。Walter Brueggemann, *Reverberations of Faith*, 53.

43 Ralph W. Klein, *Israel in Exile*, 38.

44 布魯格曼（Walter Brueggemann）：《布氏舊約導論》，頁 229 至 232。

45 關於耶利米書與申典傳統關係的介紹，特別是「原來的耶利米」（original Jeremiah）與「申典編者」（Deuteronomic editor）的課題，參 Walter Brueggemann, *A Commentary of Jeremiah*, 4, 10-11. 另游斌也強調申命學派與「被解釋之後的耶利米」的問題，參氏著：《希伯來聖經的文本、歷史與思想世界》，頁 348 至 349、369 至 370。布氏也從聖書書卷傳統的位置，及 scribalism 的角度，整理了兩者的關係，參 Walter Brueggemann, *Reverberations of Faith*, 54-55. 另 Ralph W. Klein, *Israel in Exile*, 44-45, 56-60。

46 Ralph W. Klein, *Israel in Exile*, 62-63.

47 舒衡哲（Vera Schwarcz）著，范文美譯：〈流離的記憶女神——論中國人和猶太人的民族記憶〉，《二十一世紀》，1991 年 2 月，頁 108 至 109，121。

48 舒衡哲：〈流離的記憶女神〉，頁 108、112；另 Brevard S. Childs, *Memory and Tradition in Israel* (London: SCM Press, 1962), 9-16, 30, 88。

49 Brevard S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, Ch. III & IV.

50 Brevard S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, 74-79.

51 Brevard S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, 79.

52 關於以賽亞書的作者，一般相信，涉及三個時期的先知，第一至三十九章是被擄前，第四十至五十五章，是被擄期間，而五十六至六十六章，則屬於被擄後階段。第二以賽亞（Second Isaiah）又稱為「申典以賽亞」(Deutero-Isaiah)。

53 舒衡哲：〈流離的記憶女神〉，頁 113。

54 Brevard S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, 80.

55 Brevard S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, 88-89.

56 Abraham Joshua Heschel, *Israel: An Echo of Eternity* (New York: Knopf, 1969), 128. 轉引自 Vera Schwarcz, *Bridge Across Broken Time: Chinese and Jewish Cultural Memory* (New Haven: Yale University Press, 1998), 17。

57「中國天朝主義」是陳冠中提出來的，對此，他的定義是：「強調中央集權、國家認同、黨在法之上、中華儒教文明教化」的「中國特色的帝國思想」。氏著：《中國天朝主義與香港》(香港：牛津大學出版社，2012)，頁 68。另方志恒也指，「天朝宗主」的特色，就是「結合威權政治和經濟實力」，方志恒：〈革新保港．民主自治．永續自治——香港前途宣言〉，方志恒編：《香港革新論》(台北：漫遊者，2015)，頁 xv。

58 按 2008 年全國人大常委會決議，2017 年香港的特首可按普選產生，故就 2017 年政改的安排，成為各方的焦點。在是次政改的討論中，有人甚至提出「公民抗命」的方式，表達對中央多番拖延落實普選承諾的不滿。2014 年 8 月 31 日，全國人大常委就香港在 2017 年政改安排作出決議，提出所謂的「先篩選，後普選」方案，引起香港社會激烈的分化。

59 早於 2014 年 6 月 10 日，國務院新聞辦發表《「一國兩制」在香港特別行政區的實踐》白皮書，強調中共對香港擁有「全面管治權」，已經激起社會廣泛不安，視為對「一國兩制」的再詮釋。

60 王慧麟：〈序：本土論述 2013-2014〉，《本土論述 2013-2014》（台北：漫遊者，2015），頁 viii。

61 陳奕廷：《傘裡傘外》（臺北：水牛文化，2015），頁 18 至 19。

62 邢福增：〈十年——我城的《盛世危言》〉，氏著：《中國乎？本土兮！》（香港：印象文字，2016），頁 142 至 143。

63 羅永生：〈香港本土意識的前世今生〉，《思想》期 26（2014 年 10 月）頁 151。

64 Paul Tabori, *The Anatomy of Exile: A Semantic and Historical Study* (London: Harrao, 1972), 32. 轉引自 Lee Beach, *The Church in Exile*, 21。

65 〈全國港澳研究會論壇：香港精彩必將延續〉，全國港澳研究會，http://www.cahkms.org/AssociationNews/newsContent_104.html。

66 梁錦松：〈落實基本法，實現人心回歸〉，《香港商報》，2015 年 9 月 13 日。http://www.hkcd.com/content/2015-09/13/content_957643.html。

67 羅永生：〈殖民主義：一個迷失的視野〉，氏著：《殖民家國外》（香港：牛津大學出版社，2014），頁 3。

68 羅永生：〈殖民主義：一個迷失的視野〉，頁 3 至 12。

69 舒衡哲：〈流離的記憶女神〉，頁 111；講説原文參 Elie Wiesel, "Hope, Despair and Memory," Nobel Lecture, December 11, 1986. http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1986/wiesel-lecture.html.

70 舒衡哲：〈流離的記憶女神〉，頁 111。

71 舒衡哲，朱正琳譯：〈第二次世界大戰：在博物館的光照之外〉，《東方》，1995 年 5 期，頁。

72 邢福增：〈你們要揀述生命〉，香港基督教協進會香港主日 2015，http://www.hkcc.org.hk/acms/content.asp?site=hkcc&op=showbyid&id=34777。另參氏著；《世界不配有的人》（香港：研道社，2015），頁 257 至 264。

73 Walter Brueggemann, *Realty, Grief, Hope*, 1.

74 布魯格曼（Walter Brueggemann）著，謝樂知譯：《先知式的想像》（臺北縣中和：臺灣基督教文藝，2009），頁 65、70 至 71。

75〈社評：《十年》嚇唬香港社會，內地管不了〉，《環球時報》，2016 年 1 月 22 日。環球網，http://opinion.huanqiu.com/editorial/2016-01/8425632.html。

76〈追思 228 都煮魷魚粥，原是為了紀念李家兄弟〉，《自由時報》，2014 年 12 月 27 日，http://news.ltn.com.tw/news/politics/breakingnews/1191590。〈二二八 / 消失的菁英：李瑞漢人間蒸發〉，東森 | 新聞，2012 年 2 月 26 日，http://www.ettoday.net/news/20120226/27556.htm#ixzz45pCth6pp。

77 舒衡哲：〈流離的記憶女神〉，頁 111。

第二章
身份與主體的被擄



島子：不死的自由之鳥（2012）

一、誰的身份？誰的主體？

第一章從歷史與記憶的角度討論了「被擄」，這一章的重點是身份與主體。身份與主體的建構，在很大程度上，跟歷史與記憶有著密切的關係。如果你接受了「自古以來……就是中國神聖不可侵犯的領土」的歷史，那麼，「我是中國人」的身份與主體，不僅是理所當然，也是牢不可破、不容冒犯的命題。如果你認同臺灣的歷史，一直以來都是由外來政權（荷蘭人、鄭成功、清朝、日本、國民黨）強加統治在臺灣人身上，那麼，便很自然確立了臺灣人的身份與主體。

當然，我們亦可從另一個角度來思考，我們會否因為某種身份意識或主體性的形成，便以此為基礎，去重塑歷史與記憶。安德森（Benedict Anderson）在其經典著作《想像的共同體》（*Imagined Communities*）中，跟我們探討了民族主義的起源。他指出，「民族」是社會建構共同體，是由認知他們自己是團體一份子的人們之想像所建構而成。[1]

獨立寫作人陳婉容將安德森的觀點作出精簡的概括，認為他的「民族主義不過是標誌現代性（modernity）

的，被建構的一種群體想像，在神聖語言如拉丁文和古阿拉伯文沒落以後，取代了過往由宗教建立的一體觀。加上統治者為鞏固權力，以馬基雅維利式的思維壟斷界定共同體的話語權，民族主義由此興起。Anderson 認為資本主義（私有財產權）、印刷科技（令方言得以在紙上廣泛流傳）與人類語言宿命在歷史中擦出的無聲火花，令『民族』這種新型的想像成為可能，塑造了近二、三百年的世界。例如現代國家之重要概念是在領土內『主權高於一切』，此一稱為 Westphalia Sovereignty（威斯特伐利亞體系）的概念實際源自民族界限的封閉性，資本主義帶來的『擁有』（possession）的觀念。」[2]

安德森的著作，被譯成多種語文，他的觀點也吸引了許多讀者。該書在華文讀者群，特別是臺灣，引起了極大的迴響。其觀點對應著臺灣蓬勃的本土意識及本土運動，自然引發更多的思考。在一次在臺灣演講時，他提及殖民主義雖然不需要被合理化，它的存在自身就是合理的，但是它卻愈來愈被迫著要尋找合理化的基礎，愈來愈需要取得道德的正當性，以及展現足以證明其道德正當性的具體成果。例如，發展教育、容許政治性的

結社、發展媒體、引入選舉制度等。在許多殖民地（包括臺灣），都可見到這種「善待殖民地」的改革。不過，這並不可能保證殖民地的狀態能長久維持下去，也許當殖民者的「合法」性會逐步消失，同時殖民地的自主訴求也得到宗主國內開明勢力的認同，最終可能促成被統治的「民族」獨立。他是這樣對臺灣的讀者說：「臺灣脫離北京控制已經超過一世紀，遠較蒙古更久。只要中國在國際政治體系的地位愈來愈正常，這種調整與順應，就愈可能發生。所有國家統治者都痛恨『丟掉』領土，但是他們的人民通常都會迅速地調整適應。現在法國幾乎沒有人懷念阿爾及利亞，在英國也沒有人懷念愛爾蘭，而我敢說很少一般的中國人會真的『懷念』蒙古。」[3]

他寄語臺灣，「必須沉著而有耐性地等待這種態度上的變化，在中國大陸人士之中更廣泛普遍地發展下去。當臺灣在政治和文化上——不只是經濟上——的進步更普遍地為世人所知，中國大陸一般人士對臺灣獨立態度的轉變，就會來得更快。只要臺灣更民主、更進步，它就會更受到普遍地敬重與仰慕。」但同時，安德森又提醒臺灣，別被「宗派主義色彩強烈，企圖壓制一切異端的、

保守的民族主義」拖累而無法進步，避免「長期地陷入地方主義和無法忘懷的怨恨之中」，「過去絕不應該被遺忘，但過去終究是過去了」。「對於現在而言，重要的不是過去的黑暗，而是在前方向我們招手的光明」。[4]

最後，他送給臺灣讀者一個字—「勇氣」。他認為英文的「勇氣」一般用 courage，但仍有兩個不同的表達。一是「勇敢」(bravery)，指明知情勢險惡而仍奮不顧身，馳赴戰場，或衝入火宅，解救受困兒童，或明知被囚，仍然出版著作。這是一種陽剛的勇氣，是緊急狀態下的產物。另外一個字是「剛毅」(fortitude)，這個字源於拉丁文，比較安靜、持久，是一種長途跋涉的勇氣。這是一個得了不治之癌的孩子在自知正步向死亡時，依然夢想，依然玩耍，依然微笑的勇氣。這是看似被丈夫遺棄卻依然堅定奮鬥不願絕望，並為兒女而犧牲一切的勇氣。這也是一種困難的勇氣，真正地寬恕他人曾加諸自己身上的恐怖作為的勇氣。安德森說:「『勇敢』也許對年輕人較有吸引力。當你年歲日增，你會愈來愈渴慕 fortitude」。[5]

為何我用那麼多篇幅來引述安德森的觀點？因為在建立身份與主體的過程中，很多時候都會涉及企圖擺脫外來或帝國統治者強加的身份，及為此而作的不同程度的抗爭。民族身份的認同，是一種想像的建構，毋須局限於某些不證自明的宣稱或所謂的「真理」（即上文所提「自古以來」）之上，當然，如何實現「共同體」的獨立建構，是涉及有許多內在及外在的環境與條件。在抗爭與建構過程中，勇武式的勇氣，與堅毅式的勇氣，也許在不同的階段，有不同的功效。但長遠而言，「剛毅」（fortitude）仍是一種需要持續的美德。我們在以色列民被擄的歷史中，也會見到這種情況。

二、帝國權勢：被擄去的身份與主體

帝國權勢

被擄群體的遭遇，正如第一章指出，是一種前所未有的連根拔起。土地、王國、聖殿悉數失去，代表耶和華的棄絕、聖約的失效。百姓由質疑耶和華的信實與能力，轉而投向巴比倫的宗教。同時，他們亦面對帝國權勢的同化威脅，進一步削弱其身份與主體。

作為崛起的新帝國，巴比倫在政治、經濟及文化方面，均有其雄厚勢力，持續影響鄰近的地緣政治與格局。布魯格曼將之形容為企圖掌控一切的「霸權勢力」（hegemonic power），在政治、經濟及文化方面作全面的控制，並且不容許任何異己的聲音與力量。[6] 不過，被擄到巴比倫者，一方面大多原為社會及政治菁英，另方面，他們在異邦的生活也並非被囚或淪為奴隸。故此，在巴比倫的被擄群體應該仍享受一定程度的自由，部分甚至適應了異邦生活，累積財富。[7] 質言之，只要掌握到在帝國權勢下的生存之道，並願意順從異國者，被擄者的境況，並非想像中那麼惡劣。能否及如何保存自身的獨特身份，才是他們的最大挑戰。[8] 除此之外，被擄群體亦面對「混合」（hybridity）的威脅。廁身於巴比倫的異國宗教與文化環境之中，仍能肯定自身的身份嗎？[9]

留守巴勒斯坦地的以色列群體，又如何活在帝國權勢之下？在第一次被擄後，巴比倫帝國在巴勒斯坦地建立了傀儡政權，扶立西底家為王，實行「一國兩制」，「猶人治猶」的管治政策。聖殿雖被擄掠，但「王」的延續，在某程度上代表「國」仍存在。因此，第一次被擄

後的猶人治猶，看似維持了原有的制度與生活，「五十年不變」，實際上是帝國的愚民政策，企圖馴化以色列民，在帝國權勢下作順民。[10] 及至第二次被擄後，猶大國正式覆亡，成為帝國轄下的猶大省，由巴比倫立基大利為省長，正式實行殖民式的統治。

民族與宗教身份的陷落

不論是被擄到巴比倫的群體，或是繼續留守在耶路撒冷者，他們同病相憐：軍事上的敗陣、民族自主的失掉，他們被逼活在巴比倫帝國下，成為被權勢轄制的少數群體。即使留在耶路撒冷，猶大國或後來的猶大省，只不過是受著傀儡式的管治，巴勒斯坦仍有巴比倫的駐軍。民族身份受到極大的羞辱。學者甚至以「猶太人的非民族存在」（nonnational Jewish existence）來形容整段漫長的被擄歷史（從公元前 587 至公元 1948 年）。[11] 毋庸置疑，被擄將以色列的民族身份徹底褫奪與擄去，他們期待著一次「新的出埃及」（New Exodus）。[12] 有學者據此，將「出埃及」理解為「奴役－自由」，被擄變成「自由－再次奴役」。[13]

以色列的民族身份與宗教身份之間，具有極緊密的關係。因為宗教信仰在民族身份的建構的過程中角色吃重。以色列民的信仰因聖約緣故，與社會及政治生活各層面緊密相連。[14] 因此，沒有耶和華的信仰，以色列民族意識便無法建構。揀選與聖約是其中重要的核心概念，從出埃及到王國的建立的歷史中，在在可見耶和華信仰的位置。

正如第一章指出，被擄是一件重大的歷史事件。因此，被擄導致的身份失落與危機，在很大程度上，也具有深厚的宗教涵義。在公元前 587 年耶城淪陷後所寫的耶利米哀歌，表達了這位被擄先知的哀痛：[15]

聖城耶路撒冷，經過戰火蹂躪，城牆已被敵人拆毀（二 8）、城門「陷入地裏」（二 9）。這「敵人」更將民族身份的核心——聖殿，以及整個祭祀傳統摧毀：「敵人伸手奪取她（指耶城）的一切貴重物品；她眼見列國侵入她的聖所……」（一 10）同時，「祭壇」也被拆去（二 7）。原有的節期傳統陷落了，甚至連安息日也遭遺忘。這一切標誌著政治與宗教的權威——君王與祭司，已遭厭棄。（二 6~7）。「耶和華的受膏者」，更「被抓到他們

的坑裏」(四 20)。面對這一切,先知陷入極大的失序,感到極度荒謬:

耶路撒冷在困苦窘迫之時,
就追想古時一切的榮華。
她的百姓落在敵人手中,無人幫助;
敵人看見,就因她的毀滅嗤笑。(一 7)

當下發生的災難,若對比昔的榮華,更顯得痛苦:

唉!先前人口稠密的城市,
現在為何獨坐!
先前在列國中為大的,
現在竟如寡婦!
先前在各省中為王后的,
現在竟成為服苦役的人!(一 1)

「先前」與「現在」的對比,呈現了極大的張力,這不僅是民族與國家的沉淪,同時也是宗教的沉淪。因為被擄事件,説明耶和華與以色列民之間的關係,已經中斷。這一切,反映出耶和華的「發怒」:

唉!主竟發怒,使黑雲遮蔽錫安!
他將以色列的華美從天扔在地上,
在他發怒的日子並不顧念自己的腳凳。
主吞滅雅各一切的住處,並不顧惜。

他發怒傾覆猶大的堡壘，
將它們夷為平地，
凌辱這國與她的領袖。
他發烈怒，砍斷以色列一切的角，
在仇敵面前收回右手。
他將雅各燒燬，如火焰四圍吞滅。（二 1~3）

原來猶大國的「悲傷」與「哭號」，正是耶和華一手促成的。（二 5）「他驅趕我走入黑暗，沒有光明」（三 2），「你以密雲圍著自己，禱告不能穿透」（三 44）。耶和華「不顧惜」，所以祂施行「傾覆」與「殺戮」（二 2、17、21；三 43）。

自我離棄

先知對被擄的體會，轉化成其個人的信仰危機：「我的力量衰敗，在耶和華那裏我毫無指望！」（三 18）想及當下的「困苦與流離」，他的心便感到「憂悶」（三 19）。當然，先知經歷的信仰危機，只是短暫的，並且經過「沉思」（三 19；「憂悶」又譯作「沉思」）後，仍能發現「指望」（三 21 及以後）。有關這方面的討論，我將會在下文進一步的探討。不過，對廣大的百姓而言，他

們對當前苦難的理解，也許會得出截然不同的結論。[16]

阿克羅德（Peter R. Ackroyd）指出，以色列民對被擄的回應，有負面（negative）及正面（positive）兩種。顯然，先知的回應屬於後者，將之視作一種神聖的審判，而一般百姓的回應則屬前者，他們走回頭路，回到祭祀舊有的神祇，或接受征服者的宗教。[17]

畢德生（Eugene H. Peterson）指出，猶大國和巴比倫國之間不同神祇與生活方式間的爭戰，其結果是顯而易見的：巴比倫的馬度克（Marduk）打敗了以色列的耶和華。以色列完蛋了，他們的信仰也不堪一擊。「耶和華已死」（YAHWEH IS DEAD）！一切所謂的「揀選」只不過是謊言。馬度克才是帶來富強的神祇。[18] 事實上，巴比倫王尼布甲尼撒鎖定聖殿作為重點的打擊目標，原因亦是要藉摧毀聖殿，來證明馬度克比耶和華的優越性。[19]

其實，百姓選擇離棄耶和華，難道是因著被擄才出現的信仰危機的結果嗎？當然不是，拜偶像的問題，在以色列的歷史中一直存在。被擄的先知耶利米很清晰地指出：「這事臨在你身上，不是自招的麼？不是因耶和華

——你上帝引你行路的時候，你離棄祂麼？」（耶二 17）耶利米斥責百姓離棄了耶和華，「猶大啊，你神明的數目與你城的數目相等。」（耶二 28）另一位被擄時期的先知以西結，也嚴正指出拜偶像的問題：「這些人在心中設立偶像，把陷自己於罪的絆腳石放在面前」（結十四 1）。

無疑，被擄是耶和華棄絕以色列民的結果，這也是以色列民首先背棄耶和華因而帶來的審判與懲罰。無論如何，被擄標誌著選民身份的陷落，其中的關鍵，是以色列民先失去了自己身份的主體。

三、歸回的盼望：拒絕同化的身份與主體

祭司傳統與被擄

針對身份與主體的被擄與失落，被擄神學的其中一個重要信息就是「聖潔」（holiness）。如何在帝國權勢中維持「聖潔」，成為被擄群體重構其群體身份（communal identity）的關鍵。[20] 如此，便涉及了「祭司傳統」（Priestly Tradition）的出現與意義。

祭司傳統又稱為「祭司工作」(Priestly Work),是在被擄時期作最後編修的文獻,涵括了希伯來聖經中創世記至民數記的內容。有學者形容,這傳統反映在耶和華「缺席」的處境中追求「臨在」。[21] 在利未記二十六章,便出現反映被擄處境的內容:

> 如果這樣,你們還不聽從我,行事與我作對,我就要向你們發烈怒,行事與你們作對,因你們的罪,加重七倍懲罰你們。你們要吃你們兒子的肉,也要吃你們女兒的肉。我要摧毀你們的丘壇,砍掉你們的香壇,把你們的屍首扔在你們偶像的殘骸上。我的心也必厭惡你們,使你們的城鎮變成廢墟,你們的眾聖所變荒涼,我也不聞你們芬芳的香氣。我要使這地變荒涼,甚至佔領這地的敵人都驚訝。我要把你們驅散到列國中,也要拔刀追趕你們。你們的地要成為荒涼,你們的城鎮要變成廢墟。(利二十六 26~33)

不過,即或如此,祭司傳統亦宣告了耶和華的恩慈,說明上主仍記念昔日的聖約:

> 他們要承認自己的罪孽和祖先的罪孽,就是背叛我,行事與我作對的過犯。我也行事與他們作對,把他們遣送到敵人之地。那時,他們未受割禮的心

> 若肯謙卑，也服了罪孽的懲罰，我就要記念我與雅各的約，記念我與以撒的約，與亞伯拉罕的約；我也要記念這地。地被他們離棄，因他們不在而荒涼的時候，就要重享安息。他們服了罪孽的懲罰，因為他們厭棄我的典章，心中厭惡我的律例。雖然如此，當他們在敵人之地時，我卻不厭棄他們，不厭惡他們，將他們全然滅絕，也不背棄我與他們的約，因為我是耶和華—他們的上帝。我要為他們的緣故記念我與他們祖先的約；我在列國眼前曾把他們的祖先從埃及地領出來，為要作他們的上帝。我是耶和華。（利二十六 40~45）

被擄代表關係的棄絕，但「我〔指耶和華〕卻不厭棄他們，不厭惡他們，將他們全然滅絕」，表示這並不是「全然滅絕」。這些得以倖存的「餘民」（remnant），無疑經歷了嚴厲的審判，卻仍倖存，見證到耶和華的厚恩。[22] 因此，被擄群體更需要回到聖約的基礎上。

身份與聖約群體

祭司傳統主要關注聖潔和促進聖潔的祭祀制度，目的是喚醒被擄時期受社會威脅的群體。由於面對敵對的異文化的挑戰，被擄群體更需要確立以耶和華為核心的

「另類真實」(alternative reality),藉此維持自身的獨特身份。[23] 質言之,聖約群體必須是崇拜群體。

回顧以色列的歷史,群體的意識經歷了不同的階段:成立王國前(摩西至大衛)、王國(大衛王至被擄)及被擄時期。[24] 在被擄時期要以王國政治為中心來建構身份已再不可能。那麼,群體身份的建立,便得仰賴獨有的祭祀制度和祭司系統。環繞著祭祀制度所建構的,便是聖潔為中心的聖約群體。[25]

建立聖約群體,涉及以下內容:割禮(創十七)、立約(出六 2~9)、安息日(出十六、三十一)、會幕(出二十五至三十一)、獻祭(利一至七)、潔淨(利十一至十六)、聖潔法典(利十七至二十六)。

割禮是以色列民的重要傳統,也是他們獨特身份的記號。上帝對亞伯拉罕說:「你和你的後裔一定要世世代代遵守我的約。這就是我與你,以及你的後裔所立的約,是你們所當遵守的,你們所有的男子都要受割禮。你們要割去肉體的包皮,這是我與你們立約的記號。」(創十七 9~11)可見,割禮跟立約之間,是不可分割

的。行割禮被視為設立聖約的標誌，不行割禮者被視為違反聖約，自絕於上帝的恩典。

除了割禮外，安息日是另一個重要的立約標記。「你要吩咐以色列人說：『你們務要守我的安息日，因為這是你我之間世世代代的記號，叫你們知道我是耶和華，是使你們分別為聖的。』」（出三十一13）。割禮與安息日是以色列身份建構的兩個重要記號，對於活在巴比倫帝國文化之下的遺民，很容易會隨波逐流而放棄上述傳統，這無疑帶致命打擊，使以色列民與耶和華的關係進一步惡化。因此，割禮與安息對被擄群體在異文化下維持選民「分別出來的身份」（separate identity）而言[26]，具有極重要的意義。

如果割禮與安息日是聖約身份的獨特記號，那麼聖約群體便必須同時成為崇拜群體（worshiping community）。在祭司傳統中，會幕成為敬拜生活的中心與焦點：

> 我要使會幕和祭壇分別為聖，也要使亞倫和他的兒子分別為聖，作事奉我的祭司。我要住在以色列人

> 中，作他們的神。他們必知道我是耶和華—他們的上帝，是將他們從埃及地領出來的，為要住在他們中間。我是耶和華——他們的上帝。(出二十九44~46)

布魯格曼指出，對被擄群體而言，會幕是在大混亂中，肯定耶和華有力的「臨在」(presence)。當時聖殿已經被毀，因著耶和華的臨在，複製出有秩序的創造。[27]

至於利未記則是西奈聖約的進一步延續。其中涉及眾多獻祭制度的記述，其重點是維持與耶和華的關係，藉此接觸聖潔的上帝，它背後涉及了潔淨、除罪、復和的行動，例如在十一至十五章，提及各種導致不潔的事情，涉及了飲食及兩性關係方面的各種規定。學者指出，這些嚴謹的分類與界線，事實上能給予百姓安全感。在潔與不潔的背後，顯然就是聖潔的關注。此外，贖罪是獻祭的重要中心。利未記十六章關於贖罪禮的記載，更重要的，是帶出罪行蒙耶和華赦免的釋放。[28]這對被擄群體而言，既是經歷昔日罪行帶來被擄審判後的悔改，同時亦須直面當下仍會犯罪的可能，並藉贖罪祭得以與上主復和的機會。

十七至二十六章的「聖潔法典」強調：「你們要成為聖，因為我耶和華——你們的上帝是神聖的」(利十九 2)，再確定了聖潔的主題。接著，便環繞著聖潔為中心，訂定了關於獻祭與生活行為的典章與法則，藉此維持聖潔的生活，而其中涉及不少關於性行為方面的規定。這相信亦回應被擄群體面對異教的淫蕩風俗而定。學者指出，「聖潔法典」的目的，正是要以色列民確立其作為上主聖潔子民的身份，將他們從各種異教行為中分別出來。[29]

值得留意的是，在「聖潔法典」中，公義是其中一個不可忽視的主題。首先，利未記十九章的核心要旨是「你要愛鄰如己。我是耶和華。」(利十九 18)。關於愛鄰舍，「法典」特別強調窮人與寄居者：

> 你們在自己的地收割莊稼時，不可割盡田的角落，也不可拾取莊稼所掉落的。不可摘盡葡萄園的葡萄，也不可拾取葡萄園中掉落的葡萄，要把它們留給窮人和寄居的。我是耶和華—你們的上帝。(利十九 9~10)

> 你們審判的時候，不可不公正；不可偏護貧窮人，

> 也不可看重有權勢人的臉，總要公平審判你的鄰舍。不可在百姓中到處搬弄是非，不可陷害鄰舍的性命。我是耶和華。(利十九 15~16)

質言之，聖潔不僅關乎祭祀，也涉及了「愛鄰舍」的社會及公義度向。[30]

總的來説，被擄衝擊了以色列民理所當然的身份特徵。被擄群體——不論在巴比倫或是巴勒斯坦——均須以具體的實踐來重新界定自己的身份。[31] 祭司傳統反映出在深受異文化處境的同化威脅下，以色列民如何以「聖潔」為中心，藉祭祀制度及生活守則的規定，來實踐聖潔的關注。以色列具有獨特的身份——以效忠聖約為核心——必須要拒絕巴比倫的宗教文化規範。「潔淨」實質上具有「不順從」(non-conformity) 的本質與意義，是以色列民藉成為「崇拜群體」來建構在帝國下的獨特群體身份。[32] 耶和華呈現了一定的「排他性」，只能以嚴格的、規定的方式臨在，在在反映出當時信仰群體面對的危機意識。有趣的是，學者指出，在被擄時期，耶路撒冷已沒有聖殿可供獻祭及舉行有關儀式，這似乎暗示利未記的獻祭及詳細目錄，並不是實踐的指南，而是「一

個禮儀的、審美的想像力行為，想像以色列欣然以順服及獻祭回應耶和華時的模樣」。「在這個視野裏，除了藉著奉行聖潔外，就再沒有別的方法進入上帝的臨在。」[33]

歸回：餘民的盼望

以西結是親歷公元前598年第一次被擄者，在約雅斤王被擄的第五年被召作先知（結一2）。以西結書的內容充分反映出先知傳統與祭司傳統的結合。[34]

以西結宣講的信息，包括了審判與復興。作者在第一章中四個活物的情況，目的是要突顯在具體的歷史時空（「在三十年四月初五，我在迦巴魯河邊被擄的人當中」）下，出現了「天開了」的異象（一1~2）。「這就是耶和華榮耀形像的樣式」（一28），並且向以西結說話。這段特別的神秘異象（mystical vision）序幕，旨在說明：耶和華在巴比倫中，與被擄群體同在。[35] 在沒有聖殿的帝國土地上，耶和華仍在「寶座」之上（一26）。耶和華的同在（presence），正是針對被擄時期關於上主的隱藏（absence）而宣告。[36]

因此，面對被擄的審判，以西結乃向耶和華大聲呼喊：「唉！主耶和華啊，你要把以色列剩餘的人都滅絕淨盡嗎？」（結十一 13）這群「以色列剩餘的人」，誠然面對著極大的危機之中。一方面，他們承受到先祖一貫的罪性，帶來了亡國及被擄的審判；但另方面，他們卻仍要面對其個人的責任：[37]

> 耶和華的話又臨到我，說：「你們在以色列地何以有這俗語，『父親吃了酸葡萄，兒子牙齒就酸倒』呢？主耶和華說：我指著我的永生起誓，你們在以色列必不再引用這俗語。看哪，所有的生命都是屬我的；父親的生命怎樣屬我，兒子的生命也照樣屬我；然而犯罪的，他必定死。（結十八 1~4）

因此，他呼籲各人要「回轉」，「回轉離開你們一切的罪過，免得罪孽成為你們的絆腳石」；同時更要「為自己造一個新的心和新的靈」（結十八 30~31）。他深信，只要以色列民願意回到聖潔與公義的生活中，順從聖約，便得以仰望來自上主的新應許。

這個新的應許，就是耶和華會復興耶路撒冷。屆時被擄流放到各地的百姓，將會重新聚集，回到以色列地：

主耶和華如此說：我雖將以色列全家遠遠流放到列國，使他們分散在列邦，我卻要在他們所到的列邦，暫時作他們的聖所。」你當說：「主耶和華如此說：我必從萬民中召集你們，從分散的列邦中聚集你們，又將以色列地賜給你們。」他們到了那裏，必從其中除掉一切可憎之物、可厭的事。我要使他們有合一的心，也要將新靈放在你們裏面，又從他們的肉體中除掉石心，賜給他們肉心，使他們順從我的律例，謹守遵行我的典章。他們要作我的子民，我要作他們的上帝……這是主耶和華說的。（結十一 16~21）

再看另一段以西結描述的遠像：

在我的聖山，就是以色列高處的山，以色列全家，那地所有的人，都要在那裏事奉我。在那裏我悅納他們，並要你們獻供物和初熟的土產，以及一切的聖物。這是主耶和華說的。我把你們從萬民中領出來，從被趕散到的列邦聚集你們，那時我必悅納你們如同悅納馨香之祭，我要在列國眼前，在你們中間顯為聖。我領你們進入以色列地，就是我起誓應許賜給你們列祖之地，那時你們就知道我是耶和華。你們在那裏要追念那玷污自己的所作所為，又要因所行的一切惡事厭惡自己。以色列家啊，我為我名的緣故，沒有照著你們的惡行和你們

的敗壞對待你們；你們就知道我是耶和華。這是主耶和華說的。(結二十 40~44)

以西結宣告歸回的應許——離開巴比倫：

> 我必從列國帶領你們，從列邦聚集你們，領你們回到本地。我必灑清水在你們身上，你們就潔淨了。我要潔淨你們，使你們脫離一切的污穢，棄絕一切的偶像。我也要賜給你們一顆新心，將新靈放在你們裏面，又從你們的肉體中除掉石心，賜給你們肉心。我必將我的靈放在你們裏面，使你們順從我的律例，謹守遵行我的典章。你們必住在我所賜給你們祖先之地；你們要作我的子民，我要作你們的神。(結三十六 24~28)

誠然，這只是被擄時期的盼望，並不知道何時能夠實現，或是最終會否實現。不過，以西結在亡國被擄時，在倫理及祭祀方面的教導及他們強調的，事實上有助建立群體的身份，藉此抗衡巴比倫帝國的同化。[38]

餘民的觀念，在「被擄後」(post-exilic) 時期得到進一步的發展。在波斯帝國取代巴比倫帝國後，以色列民被容許歸回故土。歸回文士以斯拉，對餘民的身份，

有特別的體會：

> 我的上帝啊，我抱愧蒙羞，不敢向你——我的上帝仰面，因為我們的罪孽多到滅頂，我們的罪惡滔天。從我們祖先的日子直到今日，我們的罪惡深重；因我們的罪孽，我們和君王、祭司都交在鄰國諸王的手中，被殺害，擄掠，搶奪，臉上蒙羞，正如今日的景況。現在耶和華——我們的上帝暫且向我們施恩，為我們留下一些殘存之民……（拉九6~8）

他又說：

> 我們因自己的惡行和大罪，遭遇這一切的事，但你——我們的上帝懲罰我們輕於我們罪所當得的，又為我們留下這些殘存之民。我們豈可再違背你的誡命，與行這些可憎之事的民族結親呢？若我們這樣行，你豈不向我們發怒，將我們滅絕，以致沒有一個餘民或殘存之民嗎？耶和華——以色列的上帝啊，你是公義的，我們才能剩下這些殘存之民，正如今日的景況。看哪，我們在你面前有罪惡，因此無人能在你面前站立得住。（拉九 13~15）

另一位歸回時期的先知哈該，強調「所有**倖存的百姓**都聽從耶和華——他們上帝的話」，「在耶和華面前存

敬畏的心」。「所有倖存百姓的心」受到耶和華的激發，願意起來「為萬軍之耶和華——他們上帝的殿做工」。（該一12~14）撒迦利亞也說：「但如今，我對這餘民必不像先前的日子。這是萬軍之耶和華說的。因為他們要平安撒種，葡萄樹要結果子，土地必有出產，天也必降甘露。我要使這餘民享受這一切。」（亞八11~12）

「餘民」一名看似是負面，經歷國破家亡，甚至流亡異地，但倖存者的身份，卻見證到上主的厚恩（saved remnant）。餘民只要回到初衷，失落的妥拉傳統，聖約關係，便能延續及確認獨特的身份與使命。[39]

四、得釋放：此時此地的身份與主體

天朝帝國下

在天朝帝國的夾縫下，香港人及香港基督徒，也面對著身份與主體的困惑。這種困惑，並不是近年才出現，而是追溯至九七回歸前。

社會學者呂大樂提出了「四代香港人」的概念，嘗

試從「世代」論述角度來理解香港社會的問題。據呂氏的分類，第一代香港人屬戰前一代，大多在中國出生，經歷戰亂移居香港，屬典型的離散「中國人」。第二代香港人，一般等同為戰後嬰兒潮一代（1946-1965 年），而第三代人香港人則為 1966 至 1975 間出生的世代。第四代人：七十年代中至九十年代出生（1976-1990 年）。[40] 雖然有人認為這種「世代」論述的解釋並不足夠，但至少應用在身份認同問題上，我相信大抵仍具有一定的解説能力。

其實，香港一直是個移民社會，從 1949 年前後移民香港的、土生土長的，以及七十年代湧入的所謂「新移民」同樣都是香港人。但是，正如人類學家指出，因著幾代香港人的不同背景，讓他們在文化認同上也有著殊異的表現。[41] 在不同時期從中國大陸移居香港的人，他們對中共政權的認同程度不一，但仍有著根深蒂固的文化及民族認同。中國人的身份，對他們而言，是理所當然，不容置疑的。

戰後土生土長的一代，因成長環境關係，形成了

「香港人」（Hong Kong Man）的認同，雖然他們對中國也有不同程度的感情，但有香港人身份的，卻並不代表會抗拒中國人身份的認同。不過，對第四代，甚至第五代的香港人而言，因著成長的經驗，本土意識在他們身上愈益濃烈，對中國人的身份也有很大的抗拒。借用學者提出的本土認同（regional identity）、民族認同（national identity）與全球認同（global identity）概念，[42] 我們可見到，不同世代對這三種認同，會呈現出不同的比重與傾向。

中國政府一直認為，香港人在身份認同方面的困惑，反映出其民族認同感不夠。從北京的角度，「同根政治」（politics of native roots）可以有助香港人建立文化認同（cultural identity），甚至政治委身（political commitment）的關聯。[43] 不過，這種單純建基於血緣與民族的論述，卻並不一定能化解香港人（特別是年青一代）對國民身份的認同問題。事實上，當中國愈益強化國家民族主義（state nationalism）的色彩，而這種國家民族主義，又跟愛國主義關係密切時，便更難將之植入香港人的身份認同之中。[44] 有學者更明確指出，中

國民族主義的內容，只不過是對黨國政策的約化而已，壓根兒是空泛而沒有內容的民族主義（problem of lack of content）。[45] 早於九七前，已有評論指出，作為不容抗辯的「自明真理」（self-evident truth），愛國愛港的民族主義的情懷，將在香港無限擴大。[46] 在主權移交近二十年後的今天，相信大家都不會否認。

中央政策組在 2015 年 5 月至 6 月期間，委託中文大學亞太研究所進行「香港青少年對中國內地的觀感研究」，透過電話訪問逾千名 15 至 35 歲青少年，了解他們對內地的觀感。結果顯示 44.4% 人自認「香港人」、39.1% 自認「香港人，但都是中國人」、10.8% 自認「中國人，但都是香港人」、4.2% 自認是「中國人」。此外，在落實「一國兩制」方面，27.1% 受訪者希望香港與內地加強融合，但大部分受訪者（70.7%）則傾向與內地保持一定距離。「統計分析結果顯示，非在香港出生、持中學或更低學歷、較認同「中國人」身份和支持建制派的受訪者，是較傾向支持與陸港兩地關係相關的政策，並呈統計上的顯著差異。」[47] 這似乎進一步印證了所謂「主權回歸，人心卻未回歸」的論述。

其實，歷年香港中文大學及香港大學進行關於香港人身份認同的民調，均說明上述整體趨勢。[48] 但這種「香港人」的身份認同，近年間又受到本土意識高漲的影響與刺激，出現了關於香港民族本體，以至香港獨立的訴求。當然，我們不應將本土意識等同港獨，事實上，認同香港人的身份與主體，可以落實為守護香港核心價值，確立自主自治，但卻不必然引申出香港獨立的結論。

很抱歉，我用了一些時間來談論香港人的身份認同問題。但當我們要思想此時此地的香港基督徒，要如何面對身份與主體時，這是我們無法迴避，也不應迴避的問題。有一次，當我在一間教會講座中，論及近年青年人的本土意識，特別是「去中國」的認同時，引起了好幾位中年信徒的反應。他們認為我的立論偏頗，對中國的認識負面。我跟他們說，這是中國社會的真相，「中國機遇」論對很多香港青年人而言，完全沒有說服力。但有一位指出，香港經濟需要中國支撐，否則沒有出路。另一位則跟我說，他認識的青年人，對中國的認同感很高云云。

如何面對香港？事實上擺脫不了如何看待中國。香港基督徒及香港教會，難道可以置身局外嗎？昔日以色列民的被擄經驗，對此時此地我們這群在天朝帝國夾縫下的基督徒，又有何啟迪？

在地－本土傳統

布魯格曼在 *Our of Babylon* 一書中，指先知傳統藉建立獨特的「在地－本土認同」（local identity）來面對及抗衡巴比倫的帝國權勢。他所指的本土認同，乃建基於聖約的身份認同，以及在公共領域實踐妥拉精神。他認為，帝國的繁榮穩定意識會導致以色列民遺忘自己的身份。申命記中，不乏對帝國繁榮穩定的批判：

> 耶和華——你的上帝必領你進他向你列祖亞伯拉罕、以撒、雅各起誓要給你的地。那裏有又大又美的城鎮，不是你建造的；有裝滿各樣美物的房屋，不是你裝滿的；有挖成的水井，不是你挖的；有葡萄園、橄欖園，不是你栽植的；你吃了而且飽足。你要謹慎，免得你忘記領你從埃及地為奴之家出來的耶和華。（六 10~12）

顯然，申典作者要藉著出埃及的事件，再次告誡被擄群

體，不要被帝國炫目的財富所迷惑，忘本逐利，失卻了信仰的本體：

> 你要謹慎，免得忘記耶和華——你的上帝，不守他的誡命、典章、律例，就是我今日吩咐你的。免得你吃得飽足，建造上好的房屋，住在其中，你的牛羊增多，你的金銀增多，<u>你擁有的一切全都增多，於是你的心高傲，忘記耶和華—你的上帝</u>。他曾將你從埃及地為奴之家領出來，曾引領你經過那大而可怕的曠野，有火蛇、蠍子、乾旱無水之地。他也曾為你使水從堅硬的磐石中流出來，又在曠野將你列祖所不認識的嗎哪賜給你吃，為要磨煉你，考驗你，終久使你享福。你心裏說：「<u>這財富是我的力量、我手的能力得來的</u>。」你要記得耶和華—你的上帝，因為得財富的能力是他給你的，為要堅守他向你列祖起誓所立的約，像今日一樣。你若忘記耶和華—你的上帝，隨從別神，事奉它們，敬拜它們，我今日警告你們，你們必定滅亡。耶和華在你們面前怎樣使列國滅亡，你們也必照樣滅亡，因為你們不聽從耶和華—你們上帝的話。(八 11~20)

布氏指出，被擄群體必須確立「在地－本土傳統」(local tradition）作抗衡，而與帝國對立的「他者」(other)

便是這個傳統的核心價值。被擄的身份，也是要奮力在巴比倫追求「他性」(otherness)的實現。[49] 關於「在地－本土傳統」，布氏進一步闡釋：

> 在地－本土傳統對世界作有別於帝國的透視，建基於耶和華的聖約，它跟帝國宣講另類與對立的故事。這傳統藉反對帝國而進入帝國的記憶之中。「我是耶和華──你的上帝，曾將你從埃及地為奴之家領出來」(出二十 2)。耶和華是出埃及的決定性代理。

在「在地－本土傳統」催促下，先知時刻向帝國拷問：「在上主與以色列的聖約角度下，帝國的意義與角色是甚麼？」要求在此世以外，作更多而且不同（more and other）的反省與實踐。[50] 或曰，這不是為所有公共政策與公共道德而為，卻是帶來骨氣、堅定、勇氣、能量、與自由的一種「逆身份」(counter identity)。[51]

帝國‧遺民

2016 年 3 月，應邀在循道衛理聯合教會香港堂一次電影《十年》放映會任分享嘉賓。有一位信徒問：當下作為香港人，好像只有順民或暴民的選擇，要不就是移民，基督徒面對這困局，是否有其他的選擇？當時我

回答：在以色列民被擄的歷史中，我們見到他們學習要持守的身份，不是順民、暴民或移民，而是遺民。按中國歷史傳統，朝代興亡更替，向以「遺臣（民）」來形容仍對前朝效忠的苟存者。筆者在此使用「遺民」，並非與此同義，而是指香港人從殖民地經歷主權移交，進入特區時代，在尋索自身的身份認同時所經歷的迷失與張力。香港人的主體，一直為中英兩國遺忘。作為基督徒，該如何面對「遺民」的身份？[52]

我理解的遺民身份，即立足於布魯格曼的「在地－本土傳統」，即本於信仰的「他性」作為對「現世」的審視。布氏認為，當代基督教也處於一個「流亡」的時代（Christian exile）。[53] 他以美國教會為例，指不少美國人及基督徒也有上帝「選民」的自我體認，那麼，教會作為在地－本土傳統，便要以聖約要求的鄰舍公義、憐憫等原則，來審視美國的公共政策與公共實踐，藉此來界定「揀選性」（chosenness）。[54] 學者強調，流亡（exile）並不僅發生於地理上遷移或飄流，其本質上更是一種心態。對基督徒而言，他們具有終末群體（ultimate eschatological community）的屬性，只要他們

具獨特子民的體認，便視自己的身份為世界的陌生人，按著與上帝的關係及其呼召我們進入世界。與此同時，他們卻又與主流文化對抗的召命而活，他們就是活在流亡之中。[55]

質言之，在帝國權勢下直面遺民的身份，就是拒絕接受任何將帝國及其意識或建制賦予終極性（ultimacy）的宣稱。以色列民必須離開巴比倫，歸回本家。[56] 這就是流亡者的身份與主體。

身份的張力與優先

餘民的身份與主體，是具有雙重性。一方面，他們具有猶大國子民的國族身份，另方面，他們有耶和華選民的信仰身份。兩種身份之間，既有一致性，也難免存在張力。我們嘗試以耶利米為例子作說明。

有學者分析耶利米面對著先知與猶大公民的雙重身份帶來的巨大的內外張力。[57] 他指出，耶利米作為上帝的先知，其身份與責任就是宣告上帝的話語，但他的信息卻是當時的同胞所不願意聽見的（耶二十五 1~7）。

作為猶大國的知識分子，國難當前，他領受上帝的話，反對勇武抗爭，[58] 甚至呼籲眾人投向巴比倫，為存活而降服（耶二十一 9，三十八 17）。這種信仰與族情間的矛盾，突顯出其面對的身份危機。顯然，耶利米的抉擇，是以耶和華先知的身份為主：

> 從亞們的兒子猶大王約西亞十三年直到今日，在這二十三年中，常有耶和華的話臨到我；我也一再對你們傳講，只是你們不聽從。耶和華也曾一再差遣他的僕人眾先知到你們這裏來，只是你們不聽從，也不側耳而聽。(耶二十五 3~4)

「耶和華的話」成為耶利米的核心價值。事實上，他充分理解到，巴比倫帝國的入侵，是在上帝的允許下進行的：

> 萬軍之耶和華如此說：「因為你們不聽我的話，看哪，我必召北方的眾族和我僕人巴比倫王尼布甲尼撒前來攻擊這地和這地的居民，並四圍所有的國民。我要將他們盡行滅絕，以致他們令人驚駭、嗤笑，並且永久荒涼。這是耶和華說的。(耶二十五 9)

所以，即使面對民族身份的掙扎，他始終堅持先知的

身份，勸諭要百姓歸順巴比倫（二十一 8~10，三十八 17~23）。有趣的是，當耶城陷落後，他卻拒絕尼布甲尼撒王的建議，去到巴比倫，他情願留下，「住在留於境內的百姓當中」（耶四十 6），與留在耶路撒冷的受苦者一起承擔民族苦難。

耶利米取先知身份優先於其國族身份的排序，充分體現了「在地－本土傳統」的精神。此時此地的香港，正處於身份認同的張力之中，不論是「大中華膠」、「本土派」，甚至「港獨」，背後都涉及對中國及香港的不同理解，不論你的立場是甚麼，作為基督徒，最重要的，是拒絕將族群身份「聖化」，高舉其「極終性」，甚至反過來用基督教信仰來神聖化自己的立場與主張。相反，我們要忠於「本土－在地傳統」，並以此來審視自己的意識形態與立場。不論是「愛中國」或「愛香港」，都絕不能夠凌駕上帝的地位。基督徒可以愛中國或（和）愛香港，但卻不應接受「愛國（港）愛教」這類以國族身份主導信仰身份的口號。

最近在看爾路（Jacques Ellul）的著作（*The Presence of the Kingdom*）。他指出當基督徒說要改變世

界，並不是將此世變成天堂，徹底消除世界與上帝國間的矛盾，而是在世界的失序與上帝國的秩序的對立之間，仍宣講基督救贖的福音。基督的門徒註定跟這個世界處於格格不入的狀態，因為我們效忠的是上帝國，並以仍未實現的上帝真理來抗衡這世界的所謂真實。「客旅」不是離地的人，卻是搞亂這世界的麻煩製造者（troublemakers），不滿現狀，藉抗爭促成轉化。[59] 我相信，這群搞亂世界的人，就是忠於「在地－本土傳統」的餘民。如果借用新約聖經的概念，那就是指我很喜歡的「世界不配有的人」。[60]

希伯來書的作者對「這世界不配有的人」有這樣的描述：

> 這些人都是存著信心死的，並沒有得著所應許的，卻從遠處觀望，且歡喜迎接。他們承認自己在地上是客旅，是寄居的。說這樣話的人是表明自己要尋找一個家鄉。他們若想念所離開的家鄉，還有回去的機會。其實他們所羨慕的是一個更美的，就是在天上的家鄉……這些人都是因信獲得了讚許，卻仍未得著所應許的……（十一 13~15，39）

在約翰福音十七章的「分離禱告或講論」中，耶穌明確指出這個世界是兇惡的，他並不屬這世界，所以，跟從祂的門徒既領受主的真理，自然也不屬世界，世界也恨他們。然而，耶穌卻要求門徒留在這個世界裏，一方面求父「保全」他們，使門徒「脱離那惡者」，另方面又求父藉「道」（真理）使門徒「成聖」。門徒是奉差進入世界，在世而不屬世。

當然，廁身這個世界之中，教會及基督徒是否能夠追求及認同世界的標準與價值？甚至混為一體，打成一片？耶穌説的「在世而不屬世」，卻淪為「在世而屬世」，不再像耶穌般宣告「我為此而生」，他們沒有異象，連帶沒有為真理而作見證的勇氣與召命；沒有張力，代表沒有「道」可以向這個世界去宣講，去挑戰這個世界！這樣，基督徒成為配上這世界的人，而不是這世界不配有的人。我們甘心或自願被擄到巴比倫，擁抱帝國的建制與意識，而不是在巴比倫堅守身份與主體，以盼望的心等侍及迎接歸回的日子。

「希伯來聖經」的編排與次序，跟今天我們的「舊

約聖經」有所不同。「希伯來聖經」最後的一卷書是「歷代志（上下）」。在最後一章，也是「希伯來聖經」的最後部分，正是兩次被擄：

> 約雅敬登基的時候年二十五歲，在耶路撒冷作王十一年。他行耶和華－他神眼中看為惡的事。巴比倫王尼布甲尼撒上來攻擊他，用銅鏈鎖著他，要把他帶到巴比倫去。尼布甲尼撒又將耶和華殿裏的一些器皿帶到巴比倫，放在巴比倫自己的宮裏。（代下三十六 5~7）

> 西底家登基的時候年二十一歲，在耶路撒冷作王十一年。他行耶和華—他上帝眼中看為惡的事……所以，耶和華使迦勒底人的王來攻擊他們，在他們聖殿裏用刀殺了他們的壯丁，不憐憫他們的少男少女、老人長者。耶和華把所有的人都交在他手裏。他把上帝殿裏一切的大小器皿與耶和華殿裏的財寶，以及王和眾領袖的財寶，全都帶到巴比倫去。迦勒底人焚燒了上帝的殿，拆毀耶路撒冷的城牆，用火燒了城裏所有的宮殿，毀壞了城裏一切寶貴的器皿。凡脫離刀劍的倖存者，迦勒底王都擄到巴比倫去，作他和他子孫的僕婢，直到波斯國興起。這就應驗耶和華藉耶利米的口所說的話：地得享安息；在荒涼的日子，地就守安息，直到滿了七十年。（代下三十六 11~12，17~21）

作為歷史的記述，也是「希伯來聖經」的終結，兩次被擄的歷史無疑教人感到極其沮喪及沉重。事實上，在歷史背後見到的盡是君王行耶和華眼中看為惡的事，結果遭到極其嚴厲的審判。不過，編修歷史的作者，仍有意地記下「歸回」耶路撒冷這段敍事：

> 波斯王居魯士元年，耶和華為要應驗藉耶利米的口所說的話，就激發波斯王居魯士的心，使他下詔書通告全國，說：「波斯王居魯士如此說：耶和華——天上的上帝已將地上萬國賜給我，又委派我在猶大的耶路撒冷為他建造殿宇。你們中間凡作他子民的可以上去，願耶和華——他的上帝與他同在。」（代下三十六 19~23）

歸回耶路撒冷，標誌著被擄巴比倫時代的結束，雖然不代表被擄的完結，但畢竟仍揭開了歷史的新章。有學者就此段歷史敍述，作了如下的評論：

> 所以巴比倫徹底征服、聖殿被毀、猶太人被擄到巴比倫後，出現了史無前例的現象——由猶太人自己所造成的奇蹟。他們是古代唯一能夠從祖國和民族宗教的流亡後，在被擄中仍維持其宗教和社會身份。所有被逐的民族都被同化，就如「失落的以色列十

> 支派」。猶太人的被擄者，相反，發展出非異教的宗教群體：沒有在巴比倫建立新的廟宇，沒有獻祭，卻在初期的會堂有更多的禱告與悔罪，齋戒與崇拜，以安息日及其他聖日為中心。然後，尚有另一個奇蹟：為回應古列王的諭令，大量的猶太人，雖然已在巴比倫生根，真的回歸並建立第二聖殿（約公元前 516 年完成）。[61]

誠然，以色列民在「後希伯來聖經」（post-Biblically）的經歷，無情地展現出這民族仍要承受長時期的被擄與流亡。不過，以色列民仍能堅毅地持守自己的身份與主體，不斷發揮生命的創造力。誠然，在一切的背後，「在這幾千年的歷史裏，是上帝保守以色列民的存活與生產力，如應許般履行祂在聖約的部分。」[62]

注釋

1 安德森著，吳叡人譯：《想像的共同體》(臺北：時報，2015)，頁40~43。

2 陳婉容：〈本土香港——誰想像的共同體？〉，http://www.books4you.com.hk/72/pages/page12.html。

3 安德森（Benedict Anderson）：《想像的共同體》，附錄，頁337。

4 同上，頁341至342。

5 同上，頁342至343。

6 Walter Brueggemann, *Out of Babylon* (Nashville: Abingdon Press, 2010), 10.

7 有關討論，參 D. L. Smith-Christopher, "Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/587-539 BCE)," in James M. Scott (ed), *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions* (Leiden: Brill, 1997), 23-24。另 Lee Beach, *The Church in Exile: Living in Hope after Christendom* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2015), 55。

8 Andrew Mein, *Ezekiel and the Ethics of Exile* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 66.

9 曾思瀚著，吳瑩宜譯：《以西結書：海角天涯創新機》(香港：明道社，2009)，頁13至14。

10 Walter Brueggemann, *Out of Babylon*, 38.

11 D. L. Smith-Christopher, *A Biblical Theology of Exile* (Minneapolis: Fortress, 2002), 9.

12 Peter R. Ackroyd, *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century BC* (London: SCM Press, 1968), 238-239.

[13] 游斌：《希伯來聖經的文本、歷史與思想世界》（香港：基督教文藝，2011），頁 373。

[14] 曾思瀚：《以西結書》，頁 12。

[15] Ralph W. Klein, *Israel in Exile: A Theological Interpretation* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 9-13.

[16] Lee Beach, *The Church in Exile: Living in Hope after Christendom* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2015),

[17] Peter R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 40-47.

[18] Eugene H. Peterson, *The Jesus Way: A Conversation on the Ways that Jesus is the Way* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Co., 2007), 152-153.

[19] D. L. Smith-Christopher, "Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/587-539 BCE)," 18, 34.

[20] Lee Beach, *The Church in Exile*, 60.

[21] 布魯格曼（Walter Brueggemann）著，許子韻譯：《布氏舊約導論：正典與基督教的想像》（香港：天道書樓，2012），頁 105。

[22] Walter Brueggemann, *Reverberations of Faith: A Theological Handbook of Old Testament Themes* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2002), 169-170.

[23] Walter Brueggemann, *Reverberations of Faith*, 150. 有關觀點，亦見 Mary Douglas, *Purity and Danger: an Analysis of Concept of Pollution and Taboo* (London : Routledge, 2002)。

[24] Walter Brueggemann, *Reverberations of Faith*, 35-36.

[25] 游斌：《希伯來聖經的文本、歷史與思想世界》，頁 402 至 403。

[26] Ralph W. Klein, *Israel in Exile*, 6.

[27] Walter Brueggemann, *Reverberations of Faith*, 151. 另布魯格曼：《布氏

舊約導論》，頁 106。

28 約翰・柯林斯（John J. Collins）著，伍美詩譯:《希伯來聖經導論》（香港：道聲，2013），頁 136 至 137。

29 Lee Beach, *The Church in Exile*, 60.

30 Walter Brueggemann, *Reverberations of Faith*, 152-153.

31 Rainer Albertz, "More and Less than a Myth: Reality and Significance of Exile for the Political, Social, and Religious History of Judah," in John J. Ahn & Jill Middlemas (ed), *By the Irrigation Canals of Babylon: Approaches to the Study of the Exile* (London: T & T Clark International, 2012), 31.

32 Lee Beach, *The Church in Exile*, 61.

33 Israel Knohl, *The Sanctuary of Silence: the Priestly Torah and the Holiness School* (Minneapolis: Fortress Press, 1995). 另布魯格曼：《布氏舊約導論》，頁 122 至 123。

34 游斌：《希伯來聖經的文本、歷史與思想世界》，頁 382 至 384。《以西結書》也是廣為接受，呈現了「祭司傳統」的編修。

35 Lee Beach, *The Church in Exile*, 58.

36 Walter Brueggemann, "Preaching to Exiles," in Erskine Clarke (ed), *Exilic Preaching: Testimony for Christian Exiles in an Increasingly Hostile Culture* (Harrisburg: Trinity Press International, 1998), 18-19.

37 約翰・柯林斯：《希伯來聖經導論》，頁 345 至 347。Andrew Mein, *Ezekiel and the Ethics of Exile*, Ch. 6. 布魯格曼不同意這種個人責任的觀點。參氏著：《布氏舊約導論》，頁 326 至 327。

38 Andrew Mein, *Ezekiel and the Ethics of Exile*, 74-75. Daniel L. Smith-Christopher, "Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/587-539 BCE)," 37.

[39] Walter Brueggemann, *Reverberations of Faith: A Theological Handbook of Old Testament Themes* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2002), 169-170.

[40] 參呂大樂：《四代香港人》（香港：進一步，2007）。

[41] 蕭鳳霞:〈香港再造:文化認同與政治差異〉,《明報月刊》,1996 年 8 月，頁 16 至 21。

[42] Lynn White & Li Cheng, "China Coast Identities: Regional, National and Global," Lowell Dittmer & Samuel S. Kim (eds), *China's Quest for National Identity* (Ithaca & London: Cornell Univ. Press, 1993), 154-193.

[43] Helen F. Siu, "Cultural Identity and the Politics of Difference in South China," in Tu Wei-ming (ed), *China in Transformation* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1994), 32.

[44] 國家民族主義方面，參 Suisheng Zhao, *In Search of a Right Race? Chinese Nationalism in the Post-Cold War World* (Hong Kong: Hong Kong Institute of Asia-Pacific Studies, 1997), 4-9。

[45] Lucian W. Pye, "How China' s Nationalism was Shanghaied," *Austrian Journal of Chinese Affairs* 29 (Jan. 1993): 126.

[46] 阮新邦：〈理性辯論、愛國愛港與公共空間〉,《明報月刊》，1997 年 5 月，頁 27。

[47] Central Policy Unit, *The Government of HKSAR, A Study on Hong Kong Youth's Perceptions of the Mainland: Final Report* (Hong Kong: Hong Kong Institute of Asia-Pacific Studies CUHK, 2006), http://www.cpu.gov.hk/txt_tc/research_reports/index.html。

[48] 李澄欣：〈九七世代：為何「祖國」是「鄰國」？——回歸 19 年 港獨煉成的三部曲〉,《信報財經月刊》，2016 年 7 月號，頁 48。

[49] Walter Brueggemann, *Out of Babylon*, 14-16.

50 Ibid, 18-20.

51 Walter Brueggemann, "Preaching to Exiles," 25.

52 有關「遺民」的概念，受謝品然博士啟發，謹此鳴謝。

53 Ibid, 11.

54 Walter Brueggemann, *Out of Babylon*, 31.

55 Lee Beach, *The Church in Exile*, 21.

56 Walter Brueggemann, *Out of Babylon*, 93.

57 謝品然：《衝突的詮釋》（香港：建道神學院，1997），頁 145 至 151。

58 西底家王在第一次被擄後即位，猶大國內有其他政治領袖意圖利用巴比倫內政不穩而謀求起義，終於在公元前 587 年導致巴比倫再次攻陷耶城。歷代志下記：「（他（西底家）行耶和華——他上帝眼中看為惡的事，沒有謙卑聽從耶利米先知所傳達耶和華的話。）（三十六 12）

59 Jacques Ellus, *The Presence of the Kingdom* (New York: Seabury Press, 1967), 47. 另 *The Meaning of the City* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Cp., 1970)。

60 邢福增：《世界不配有的人》（香港：研道社，2015）。

61 Herbert Tarr, "Chronicles," in David Rosenberg (ed), *Congregation: Contemporary Writers Read the Jewish Bible* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, Pub., 1987), 510.

62 Herbert Tarr, "Chronicles," 511.

第三章
使命與異象的被擄



島子：先知之翅（2009）

一、還有使命嗎？仍有異象嗎？

在第一及二章，我分別從歷史與記憶、身份與主體的角度來看昔日的被擄歷史，及其對此時此地香港教會的啟迪。這一章轉到使命與異象。這三個主題間有密切關係。歷史與記憶，跟身份與主體間，其實不斷在互動，在這種互動過程中所建構的身份，很自然便涉及使命與異象。

談及使命與異象，很多人可能會覺得太沉重，或會問基督徒一定要有使命與異象的嗎？在這年代還講使命與異象，是否太沉重了？是否「搵食」更實際？或者，不是我們不想談使命與異象，而是感受到無能為力。沉重背後，更實在的，原來是無力感。

李怡曾收到一位年輕朋友的信，內容慨嘆香港無日無之的政治漩渦使他深感無力，他寧願做個一無所知的香港人。也有一位曾在雨傘運動時上街的朋友對他說：「其實，不跟我說大廈有鉛水更好。知道了，又可以做甚麼？」這話使李怡十分震驚。他不禁問：「究竟，這

是雨傘運動未能令香港人覺醒，還是，覺醒後卻無路可走只好再次沉睡？」[1]

中國有一位青年作家周濂，寫了一篇文章，名〈你永遠都無法叫醒一個裝睡的人〉。正因為是假裝睡著，因此，無論我們用甚麼方法，都不能叫醒他。「除非那個裝睡的人自己決定醒來」。[2] 數年前，一位在香港讀神學的內地生，目睹香港激發的反國民教育運動，也寫了一篇同名的文章，「國民教育要告訴你的，不是一個假的歷史真相，一個假的真實世界，一個假的良心，因為它也許壓根不想去證明它的謊言是真理，它也根本不在乎真假；國民教育的推行，只是要告訴你，這個世界，真實不重要，良心不重要，所謂歷史真相也不重要，重要的，只是利益與權力。」因此，「國民教育課，它要塑造的，不是鐵屋中沉睡的人，而是裝睡的人。因為，沉睡的人，你總有辦法去喚醒。但是，你永遠沒有辦法喚醒一個裝睡的人！」[3]

當我們說：「我有一個異象」時，也許與跟馬丁路德金（Martin Luther King）所說：「今日我有一個夢」

（I have a dream today）差不多。説到夢，可以是夢想，也可以是白日夢，那麼，如何區分兩者？説難不難，説易又不易。當 Facebook 創辦人朱克伯格（Mark Zuckerberg）在哈佛大學讀書時，説要開創社交網絡的平台，甚至為此輟學，難道沒有人笑他痴人説夢嗎？異象的英文是 vision，亦解作一種「看見」，是指看見（其實是「想像」）一些別人看不見的東西，這個「看見」或「想像」，美其名曰異象，實際上是「發（異）夢」。中文「異」字，在《説文解字》:「異，分也」。《廣韻》:「異，奇也」。當我們説一個人「異樣」、「異相」，即表示其外表「異」於常人。如果形容別人「異常」，那就表示這人的言行舉止，與一般人有異。「異夢」，即是有別於一般的夢，當人不是在睡著的狀態，而自説看見一些「異」象時，也許，別人會認為他在發白日夢。

《聖經》有不少地方提及「異象」，一般都指耶和華的介入、干預或啟示，從人的角度看，就是「異象」。例如，耶和華在荊棘的火焰中向摩西顯現時，摩西説：「我要轉過去看這大異象，這荊棘為何沒有燒燬呢？」（出三 2~3）其中，「異象」一詞，在先知書出

現的次數最多，在以賽亞書、耶利米書、以西結書、但以理書、何西亞書、約珥書、俄巴底亞書、彌迦書、那鴻書和撒迦利亞書等書均有出現。先知都是領受從天上而來的異象的人，但同時，當先知為異象發聲時，往往又會被周遭的人批評他們在「發夢」。

有趣的是，上帝在不少時候，卻又在「夢」中向人顯現，如雅各、約瑟。甚至但以理書中，有「巴比倫王伯沙撒元年，但以理在床上做夢，腦中看見異象」（但七 1）的記載。約珥先知甚至說：「你們的老人要做異夢，你們的少年要見異象。」（珥二 28）不過，先知也會批評「假夢」（耶二十三 32；亞十 2）。但比夢的真假更基本和重要的問題是，百姓是否遵守上帝的吩咐。箴言便指出：「沒有異象，民就放肆；惟遵守律法的，便為有福。」（二十九 18）「異象」必須置於「律法」之下。這律法是指摩西的律法，即妥拉（Torah），就是「希伯來聖經」的第一部分，即我們熟悉的「五經」，「妥拉」的原意指教導、訓誨、指引，以故事的方式，記載了以色列民的歷史，以及他們與耶和華間的「聖約」關係。其中心思想是「應許」與「實現」，

所反映的處境，就是在被擄時期，以色列民如何「歸回」應許之地。以色列民要已經歷被擄，要避免重蹈覆轍，就要遵守教誨。申命記將其中的核心指出：

> 我今日呼天喚地向你作見證：我已經將生與死，祝福與詛咒，擺在你面前。所以你要揀選生命，好使你和你的後裔都得存活。要愛耶和華——你的上帝，聽從他的話，緊緊跟隨他，因為他是你的生命，必使你的日子得以長久，可以在耶和華向你列祖亞伯拉罕、以撒、雅各起誓要給他們的地上居住。(申三十 19~20)

「妥拉故事」就是陳明這生命的抉擇。[4] 因此，誦讀「妥拉」成為猶太人生活的中心。一個人能否看見異象？先決的條件就是，是否領受及實踐訓誨。

一個裝睡的人，當然不會發夢，因為他們偏離了律法。這些批評異象（異夢）的人，也許就是「裝睡」的人，他們拒絕「異象」，因為他們自身就是異象所批判的對象。他們裝睡，是因為他們不想醒來？不想面對醒覺後的無力？還是因為他們滿足於裝睡的世界，一個以利益與權力為主的皇家或帝國世界呢？

二、帝國權勢：被擄去的使命與異象

被擄者的哀歌

回到被擄的歷史，我們清楚可見，以色列民身為聖約的子民，他們的使命與異象，顯然被帝國的權勢所擄去。巴比倫帝國，成為以色列民被擄的元凶。對被擄群體而言，流亡的歲月，是無盡的鄉愁。詩篇一百三十七篇是著名的被擄哀歌，道出了流亡者的心聲：

我們在巴比倫河邊，
坐在那裏，追想錫安，就哭了。
在一排柳樹中，
我們掛上我們的豎琴。
擄掠我們的在那裏
要我們唱歌；
搶奪我們的要我們為他們作樂：
「給我們唱一首錫安的歌吧！」
我們怎能在外邦之土
唱耶和華的歌呢？（詩一百三十七 1~4）

在巴比倫這外邦之土，當想起錫安，詩人就不禁哭泣流淚。他們受巴比倫人嘲弄，「給我們唱一首錫安的歌吧！」理論上，流亡歲月激發鄉愁，情不自禁地唱錫安

的歌，一解思鄉之情，是挺自然的事。不過，詩人的境況卻是那些「搶奪我們的要我們為他們作樂」，這就完全是羞辱。「我們怎能在外邦之土，唱耶和華的歌呢？」這反映出詩人對被擄處境的無奈，甚至是絕望。因為，被擄將一切都終結了。被擄是「新的開始」，但諷刺地，這新的開始與「過去」完全無關，因而也「終結」了「現今」。[5] 這實際上就是感到「將來」完全沒有「希望」。[6]

另一首詩篇的哀歌，也表達了對被擄的哀嘆：

上帝啊，外邦人侵犯你的產業，
玷污你的聖殿，使耶路撒冷變成廢墟，
將你僕人的屍首交給天空的飛鳥為食，
把你聖民的肉交給地上的走獸，
耶路撒冷的周圍流出他們的血如水，無人埋葬。
我們成為鄰國羞辱的對象，
被四圍的人嗤笑譏刺。
耶和華啊，你發怒要到幾時呢？要到永遠嗎？
你的忌恨要如火焚燒嗎？（詩七十九 1~5）

可見，詩人已看透，原來在巴比倫的帝國權勢背後，是耶和華在「發怒」。這也是先知耶利米在其哀歌中所表達的：

唉！主竟發怒，使黑雲遮蔽錫安！
他將以色列的華美從天扔在地上，
在他發怒的日子並不顧念自己的腳凳。
主吞滅雅各一切的住處，並不顧惜。
他發怒傾覆猶大的堡壘，將它們夷為平地，
凌辱這國與她的領袖。(哀二 1~2)

上主的怒氣使「黑雲遮蔽錫安」，在土地、王國、聖殿悉被粉碎的情況下，黑暗如沒晝止，光明何時復再？被擄一事說明，上主已了斷昔日聖約。以色列回到混亂的歷史之中，誠然在「大災禍」之中。[7]

敢問：在黑暗的災禍日子裏，仍能有使命與異象嗎？

擄去上帝的王國盛世

其實，異象與使命的陷落，並非始於被擄時期。學者卻提醒我們，早在被擄前的王國歷史，特別是所羅門王管治下，表面上是王國的極峰，實際上卻是「以色列異教化」，或「迦南化」(Canannization) 的過程。王國的炫目成就背後，就是實現富裕的經濟和壓迫的政治。[8]

列王紀上描述了所羅門統治下的強國盛世：

> 猶大人和以色列人如同海邊的沙那樣多，都吃喝快樂。所羅門統治諸國，從大河到非利士地，直到埃及的邊界。所羅門在世的日子，這些國都向他進貢，服事他。所羅門每日所用的食物：三十歌珥細麵，六十歌珥粗麵，十頭肥牛，二十頭草場的牛，一百隻羊，還有鹿、羚羊、麃子，以及肥禽。所羅門管理整個大河西邊，從提弗薩直到迦薩，以及大河西邊的諸王，屬他的四境盡都平安。所羅門在世的日子，從但到別是巴，猶大和以色列各人都在自己的葡萄樹下和無花果樹下安然居住。所羅門擁有給戰車用的四萬個馬棚，還有一萬二千名騎兵。這些官員各按自己的月份供給所羅門王，以及一切與他同席之人的食物，一無所缺。（王上四 20~22）

經濟的成就背後，其實就是壓迫性的社會政策。以色列民成為既得利益階層，剝削其他勞動者。王國以發展建設作為政績：「所羅門王挑取服勞役的工人，為要建造耶和華的殿、自己的宮、米羅、耶路撒冷的城牆……」（王上九 15），此外，又「建造一切的儲貨城、戰車城、戰馬城，以及他所想要建造的，在耶路撒冷、黎巴嫩和自己治理全國中的一切建設」。（王上九 19）而確保這

一切建設能順利開展，實質上就是富裕階層對其他勞動者的高壓與剝削：

> 至於所有剩下的百姓，不屬以色列人的亞摩利人、赫人、比利洗人、希未人、耶布斯人，那些以色列人在當地不能滅盡的人，所羅門徵召他們剩下的後代作服勞役的奴僕，直到今日。惟有以色列人，所羅門不使他們作奴僕，而是作他的戰士、臣僕、官長、軍官、戰車長、騎兵長。(王上九 20~22)

擄去上帝的聖殿建制

大衛建立王國後，以色列的國家觀念愈益強化，耶路撒冷成為國家的政治與經濟中心。到所羅門王建聖殿時期，更將這種意識推至高峰。聖殿成為民族的中心，同時，也強化了君權神授的色彩：

> 我父大衛的心意是要為耶和華—以色列上帝的名建殿。耶和華卻對我父大衛說：「你有心為我的名建殿，這心意是好的；但你不可建殿，惟有你親生的兒子才可為我的名建殿。」現在耶和華實現了他所應許的話，使我接續我父大衛坐以色列的王位，正如耶和華所說的，我也為耶和華—以色列上帝的名建造了這殿。(王上八 17~20)

謝品然指出，聖殿的建造與奉獻，跟所羅門皇朝權威的建立和鞏固，有著密切關係。聖殿所標榜的「一神信仰」，代表著耶和華的同在，同時也具有政治權威的象徵與功能，賦予王國的權力合法性。這一切導致聖殿的功能，「滲入了這些政治、經濟的利益與權力架構的因素」，由此形成了一套由以會幕、神權、救贖經歷、聖殿等元素建立起有關「權威與國族意識」的「宏偉敍述」（meta-narrative）。然而，這「宏偉敍述」卻形成「一個真實的信仰假象」，「取代了耶和華為信仰的主體」。聖殿反過來成為統治階層鞏固權力的工具，為既得利益統治階層效力。[9] 此外，這種皇家意識建構的信仰，事實上也將耶和華的聖約掏空。以色列上至皇室，下至百姓，將「約」理解成功利關係，對耶和華的敬拜，「純粹是為了既得利益和世俗的福分」。「他們雖仍繼續一定的宗教形式和活動，但卻已失去了真正敬畏的良心與信仰的真諦」。[10]

布魯格曼不違言，以聖殿為中心的信仰，已異化成為皇室的建制宗教，將上帝矮化或瘦化為隨時「待命」的上帝。他甚至說，在彼此相依的壓迫政治和富裕經濟

背後，「實為被擄的上帝」。他形容這種「皇家意識」致力搭建一個「安逸」的世界：

> 皇家意識與其安逸計劃，重新定義了人性，並把它套用在所有人身上。它創造了追求自我滿足的主觀意識。它否定了傳統的合法性及其對記憶的要求；否定了權威的合法性及其對回應的要求；否定了社群的合法性及其對我們的呼召。它高舉現狀，要叫應許的未來—雖或延遲，但卻必定成就—成為虛幻。[11]

這個看似安逸的世界，也是一個教人「痲木」的世界。[12] 痲木不是讓人昏睡，而是學習裝睡。那位中國青年作家周濂說：當「不再是少數人處心積累地說謊，而是所有人心照不宣地共同維護那個公開的謊言」，那麼，支撐謊言的，「要麼是利益，要麼是暴力」。這時，「赤裸裸的謊言不再承擔造夢的功能，但它依舊可以讓每一個人繼續生存在一個虛假的空間裏，在這個空間裏，大伙兒集體裝睡」。[13] 不幸地，聖殿建制不再是成就異象與異夢的空間，而是令人集體裝睡，滿足於裝睡的地方。

職是之故，早於公元前587年，以色列民已經用自己的方式，搭建出耶路撒冷建制（Jerusalem

establishment），而在建制背後的皇家聖殿意識（Royal-temple ideology），已經將耶和華信仰擄去。[14] 被擄到巴比倫，正是要將這種「官方耶城人的國家神學」（official Jerusalemite state theology）予以打擊與粉碎。[15] 被擄到巴比倫，是一件外在的歷史事件，涉及的是一個民族的地理上的流亡；但事實上，在這歷史事件背後，正是耶和華選擇以這獨特的方式，將早已被建制擄去的耶和華信仰解放出來。

三、歸回的盼望：重建的使命與異象

先知傳統與先知式想像

在第一、二章，我們分別在談及歸回的盼望的內容中，提出了申典傳統及祭司傳統，如何針對歷史與記憶的被擄，及身份與主體的被擄，來重構耶和華信仰對被擄事件的回應。這一章所針對的，是使命與異象的被擄，我們要提出的，無疑便是先知傳統（Prophetic tradition）。

先知（prophet）是「被呼召的人」，受上帝的靈感

召作宣告者，扮演神人之間的中介。[16] 在先知書中時常見到「這是耶和華說的」的宣告；耶和華藉先知的口要說甚麼？這會因不同書卷的不同時代及背景而異，但一般而言，仍包括：一、以色列民違背了與耶和華的約，最終會引致審判。二、審判後的反省，特別是經歷審判中上帝的子民如何繼續存在，並持有盼望。[17] 從審判到審判後的信息，反映一種經歷拆毀與轉型的歷程，先知要挑戰的，就是從耶和華角度，來審視當下世界視為理所當然的解釋、秩序，權力與知識。[18] 其中，先知所針對的，正是由王國與聖殿建構出來的世界。在被擄當中，先知從耶和華那裏領受到一個「新世界」的可能，藉此對抗以巴比倫帝國為中心的「新世界」。先知看見的「新世界」，企圖延續與更新舊有已陷落的信仰傳統，相反，巴比倫帝國的新世界，卻是以否定前者為中心。[19] 先知的工作，即是提出與現狀不同的「替代性選擇」(alternative)，藉否定現狀，為將來的可能而行動。這涉及布魯格曼常使用的「想像」(imagination)。他認為。想像是指出「另一種可能性的存在」，藉此「突破現有的框架，拆毀那些代表著維護現有建制的偶像勢力（包括聖殿），通過想像去信仰一個看似不可能的未

來，以顛覆現有不合理的關係」。因此，想像具有一種透視力，在某種程度上可以使人超越現狀、展望未來，是「一種以將來介入現在的力量」。[20]

讓我們回到希伯來聖經的文本，簡單重溫當時的情景：

> 以賽亞:「這百姓心蒙油脂，耳朵發沉，眼睛昏花；恐怕他們眼睛看見，耳朵聽見，心裏明白，回轉過來，就得醫治。」(賽六 10)
>
> 耶利米:「我今日立你在列邦列國之上，為要拔出，拆毀，毀壞，傾覆，又要建立，栽植。」(耶一 10)
>
> 以西結:「人子啊，我立你作以色列家的守望者，所以你要聽我口中的話，替我警戒他們。」(結三 17)

這樣，我們便更能理解耶和華呼召先知時説的話，在拔出、拆毀、毀壞、傾覆及警戒的同時，也是回轉、建立、栽植及守望的應許。

另類回應

布魯格曼在 *Prophetic Imagination* 一書中，明確指

出，先知式的想像就是「要打造不同於皇家意識的另類意識」。[21] 這種另類取向，可從三方面看見：

真的平安嗎？

耶利米被召作先知，就是要責備屢不知錯的以色列民，其中宗教領袖失卻自己的使命，令他異常痛心：

> 祭司從來不問：「耶和華在哪裏呢？」傳講律法的不認識我，官長違背我，先知藉巴力說預言，隨從無益的東西。（耶二 8）

這些先知和祭司，已經成為耶路撒冷建制的既得利益者，耶和華目睹他們的墜落，感到極度痛心：「因為他們從職位最小的到最大的都貪圖不義之財，從先知到祭司全都行事虛假。」假先知甚至傳講虛假的異象：「他們輕忽地醫治我百姓的損傷，說：『平安了！平安了！』」但是，耶和華卻嚴正指出：「其實沒有平安」。「他們行可憎之事，應當羞愧；然而他們卻一點也不覺得羞愧，也不知羞恥。因此，他們必與仆倒的人一同仆倒，我懲罰他們的時候，他們必跌倒。」（耶六 13~15）

「平安了！平安了」反映的是麻木，拒絕面對真實的世界。即使在第一次被擄後，聖殿被巴比倫掠奪。假先知卻散佈消息：「看哪，耶和華殿中的器皿快要從巴比倫帶回來」（耶二十七 16）；「你們必不致服事巴比倫王」（耶二十 9）。但是，先知耶利米卻宣示耶和華的話：「他們向你們傳的是假預言」（耶二十七 10、16）

耶和華吩附耶利米去取一書卷，將以色列和猶大要被審判的話都寫在上面。「或者猶大家聽見我想要降給他們的一切災禍，各人就回轉離開惡道，我就赦免他們的罪孽和罪惡。」（耶三十六 1~3）耶利米曾通過巴錄「在耶和華殿中宣讀書卷上耶和華的話」，後來眾長官把書卷的內容向約雅敬王宣讀。只念了三、四段，「王就用文士的刀把書卷割破，丟在火盆裏，直到全卷在火中燒盡了」。耶利米書形容，「王和聽見這一切話的臣僕都不懼怕，也不撕裂衣服。」（耶三十六 23~25）有官長在將書卷向王呈上前，已跟巴錄說：「你和耶利米要去躲起來，不可叫人知道你們躲在哪裏。」（耶三十六 19）這說明，官長已預計王對此事的反應。王將書卷燒了，又下令捉拿耶利米和巴錄，王似乎以為這樣就能將問題解

決。「只要解決提出問題的人，問題就不存在了」、「不想解決人民提出的問題，老想解決提出問題的人民」，這正是典型的皇家意識的心態。

耶和華對這些官方神學的依附者的批評是：

> 看哪，那些先知各從鄰舍偷竊我的話，因此我必與他們為敵。這是耶和華說的。那些先知用自己的舌頭說是耶和華說的；看哪，我必與他們為敵。這是耶和華說的。那些以假夢為預言，又述說這夢，以謊言和魯莽使我百姓走迷了路的，看哪，我必與他們為敵。這是耶和華說的。我並未差遣他們，也沒有吩咐他們。他們對這百姓毫無益處。這是耶和華說的。（耶二十三 30~32）

先知傳統要斥責以色列民的固執，希望他們悔改，回到妥拉傳統去。這正是前章提及的「在地－本土傳統」(local tradition)。[22]「平安了，平安了」反映的，就是耶路撒冷建制的皇家意識，這種官方的國家神學，認為耶和華會按聖約，永遠保守王國、聖城與聖殿。這其實是一種「支配性的國家中心神學」(dominant state-centered theology)。[23] 楊牧谷曾說：「皇家神學所代表

的世界已經過去了，它是一個舊的世界……已經崩潰坍塌，舊世界提供的安慰與希望，只會叫處於方向迷失的人更不願睜眼看現實，他們愈發抓緊昔日的應許與方向，卻不肯花時間在神的會中」。[24]

這種國家神學受到耶路撒冷建制保護下，「被擄前」（pre-exiled）時期先知具審判色彩的「反對神學」（opposition theology），受到君王及一眾建制神職人員的排斥與打壓；並企圖以「平安」的希望來對抗先知的聲音。[25] 不過，先知因著耶和華的話：「我今日使你成為堅城、鐵柱、銅牆，對抗全地和猶大的君王、官長、祭司，並這地的百姓。他們要攻擊你，卻不能勝過你，因為我與你同在，要拯救你」（耶一 18~19），堅持所領受的異象與使命，勇敢地為耶和華在那個時代發出另類的聲音。

為那城求平安

第二章曾指出，耶利米先知面對著先知身份與國族身份的張力。先知選擇以耶和華的話為核心，事實上就是一種另類的回應。其中，最為人所道者，是他致書被

擄之民（「耶利米先知從耶路撒冷送信給被擄倖存的長老，以及祭司、先知，和尼布甲尼撒從耶路撒冷擄到巴比倫去的眾百姓。」（耶二十九 1），信的第一段內容是：

> 萬軍之耶和華—以色列的上帝對所有被擄的，就是我使他們從耶路撒冷被擄到巴比倫去的人如此說：你們要建造房屋，住在其中；要開墾田園，吃園中所出產的；要娶妻生兒養女，為你們的兒子娶妻，使你們的女兒嫁人，生兒養女。你們要在那裏生養眾多，不可減少。我使你們被擄到的那城，你們要為那城求平安，為那城向耶和華祈求，因為那城得平安，你們也隨著得平安。萬軍之耶和華—以色列的上帝如此說：不要被你們中間的先知和占卜的所誘惑，也不要聽信你們所做的夢，因為他們託我的名對你們說假預言，我並未差遣他們。這是耶和華說的。（耶二十九 4~8）

這封信呼籲那些在巴比倫的子民者要在那裏安定下來，不要再有任何的白日夢。他們要如實的生活，建造房屋、栽種田園、生兒育女，甚至要為那些被擄到的城市「求平安」。

為巴比倫求平安，似乎是有違以色列民的國族身份，這是否意味著願意跟殖民政權同化、在巴比倫作順民？這豈不是跟第二章所言，建立拒絕認同的獨特身份相違背？著名猶太教學者維瑟爾（Elie Wiesel）認為，耶利米的建議，無疑是要求被擄群體在政治上與物質上的適應（accommodation），但這並不代表他們將巴比倫奉為終極，如果帝國的規定與律法相牴觸，餘民選擇服從妥拉仍是不容置疑的。「為那城求平安」這句政治格言（political maxim）背後，包含著有限度的政治議程。[26]

雖然在殖民異地，仍然如在故地般生活（being at home），有學者從「後殖民」的角度指出，建造房屋、栽種田園、生兒育女，其實是建立新的意義系統（a new system of meaning）。這並不是接受同化，反倒是為自己確立屬於自身的社會及文化空間（或稱「他者的地方」place of otherness）。唯有「文化重建」（cultural reconstruction），才能顛覆殖民統治。與此同時，正因餘民要預備一段頗長的被擄生活，因此，更須要避免人口老化及減少的問題。唯有人口增長，才能維持及確立自己的身份。最重要的，是被擄群體及其後代，要

凝聚自身，在帝國內建立屬於自己族群聚居區（ethnic enclave within the empire）。在異地社會下生活的離散群體，唯有確立自出的文化特性、具備經濟實力，提供另類的社會組織，建構意義系統，才能獨立於帝國。[27]

「因為那城得平安，你們也隨著得平安」，其實是承認巴比倫的社會經濟狀況，對生活其中的被擄群體也有影響。質言之，被擄群體要發展對生活環境具影響力的關係（affective relationship），但最重要的，仍是在宗教文化上，維持自身的獨特性。這是一種在帝國內「矛盾的參與」（ambivalent engagement with the empire）。[28]

總結這封信，其實呼籲正面對失去土地、王國及聖殿的處境下，提出以宗教、群體及家庭作為建構離散群體的另類遺址（alternative sites）。被擄群體雖暫不能藉地理空間及主權國家以凝聚自身，卻仍能建構自身的主體與身份。[29]

對耶利米而言，這未嘗不是保存實力的考慮，他所領受的，是「為巴比倫所定的七十年滿了以後」，耶和

華便「使你們歸回此地」、「必使你們被擄的人歸回」。因為「這是耶和華說的。」（耶二十九 10~14）

出走巴比倫的盼望

不過，在真耶和華信仰得以從舊有的建制中釋放出來之前，事實上他們仍是處於一段空虛及絕望的黑暗時期。然而，先知傳統對黑暗世代所作的另類回應，就是破除絕望，指陳盼望。

在絕望中言說盼望，是違反事實的。布魯格曼說：「盼望的語言不可能是闡釋的，或科學的論證；相反地，它必須像是詩歌一樣，可以在不同的地方感動絕望的人」。同時，盼望的語言必須具有「神學性」。這事實上是極荒謬及顛覆性的活動。但正正是因為在流亡之中，直接面對巴比倫，具體地談論巴比倫，才能藉上帝的同在，在痛苦中帶來盼望。[30] 他以第二以賽亞的詩為例，宣告新的現實的來臨：

> 你們的上帝說：「要安慰，安慰我的百姓。要對耶路撒冷說安慰的話，向它宣告，它的戰爭已結束，

它的罪孽已赦免；它為自己一切的罪，已從耶和華手中加倍受罰。」（賽四十 1~2）

這位耶和華，是力量的泉源：

疲乏的，他賜能力；軟弱的，他加力量。
就是年輕人也要疲乏困倦，強壯的也必全然跌倒。
但那等候耶和華的必重新得力。
他們必如鷹展翅上騰；他們奔跑卻不困倦，行走卻不疲乏。（賽四十 29~31）

在以賽亞書第一首僕人之歌（四十二章）中，提出上主向他所呼召的僕人說：「開盲人的眼，領囚犯出監獄，領坐在黑暗中的出地牢」（7），而在詩歌開首時，更出現「公理」一詞三次：

看哪，我的僕人，
我所扶持、所揀選、心裏所喜悅的！
我已將我的靈賜給他，
他必將公理傳給萬邦。
他不喧嚷，不揚聲，
也不使街上聽見他的聲音。
壓傷的蘆葦，他不折斷；
將殘的燈火，他不吹滅。

他憑信實將公理傳開。
他不灰心，也不喪膽，
直到他在地上設立公理；
眾海島都等候他的訓誨。(四十二 1~4)

學者解釋，如果參考哈巴谷書：「因此律法無效，公理從未彰顯。惡人圍困義人，所以公理遭受扭曲」(一 4)，「公理」有「公平、公義」的含義，與罪惡權勢對峙。因此，在先知書中，「公理」，指符合上帝心意的嶄新秩序。僕人的使命，就是「要藉著你與百姓立約，使你成為萬邦之光」(四十二 6 下)。因此，僕人面對被擄的苦難，不再是糾纏於為何受苦的問題，而是「將國破家亡、流散異鄉的痛苦經歷，轉變而成上帝拯救萬民的機會，甚至被賦與特殊的使命，成為『外邦人的光』，作『眾民的約』，將苦難化為祝福。」「苦難對他來說，不是一個形而上的問題，而是需要透過實踐與具體關懷憐憫來回應的。他被派往受苦的人群之中，進到他們的生活，為他們爭取公義，扶持他們，安慰他們，以實際的行動來解決同鄉的苦難。」[31] 這些，都是「新事」、「尚未發生的事」(四十二 9 下)，對未來的盼望，賦予當下面對被擄的使命。

這位被擄時期的先知，在第五十一章作出進一步回應與總結：

> 追求公義、尋求耶和華的人哪，當聽從我！
> 你們要追想自己是從哪塊磐石鑿出，從哪個巖穴挖掘而來；
> 要追想你們的祖宗亞伯拉罕和生你們的撒拉；
> 因為我選召亞伯拉罕時，他只有一個人，但我賜福給他，使他增多。
> 耶和華已經安慰錫安，安慰了錫安一切的廢墟，
> 使曠野如伊甸，使沙漠像耶和華的園子；其中必有歡喜、快樂、感謝，和歌唱的聲音。(1~3)

對追求公義、尋求耶和華的人，這是安慰的信息，因為被擄的審判已過去。接著先知重申自己的使命：「我必使我的公理成為萬民之光。我的公義臨近，我的救恩發出。」(4~5) 因此，「知道公義、將我的訓誨存在心中的人哪，當聽從我！不要怕人的辱罵，也不要因人的毀謗驚惶。」(7) 耶和華會像「古時的年日」般施行拯救，「耶和華救贖的民必歸回，歌唱來到錫安；永恆的喜樂必歸到他們頭上。」(9~11) 被擄者曾經「憂傷嘆息」，面對「欺壓者圖謀毀滅」而「終日害怕」。但是，這一

切已成過去，在造天地的耶和華面前，「其實那欺壓者的暴怒在哪裏呢？」（12~13）先知明確的宣告：「被擄的即將得釋放」（14）、「耶路撒冷啊，興起，興起！站起來！」（17）

在第五十二章的「僕人之歌」中，第二以賽亞更明確提出離開巴比倫的盼望：

在山上報佳音，傳平安，報好信息，傳揚救恩，
那人的腳蹤何等佳美啊！他對錫安說：「你的上帝
作王了！」
聽啊，你守望之人的聲音，他們揚聲一同歡唱；因
為他們必親眼看見耶和華返回錫安。
耶路撒冷的廢墟啊，要出聲一同歡唱；因為耶和華
安慰了他的百姓，救贖了耶路撒冷。
耶和華在萬國眼前露出聖臂，地的四極都要看見我
們上帝的救恩。
離開吧！離開吧！你們要從巴比倫出來。你們扛抬
耶和華器皿的人哪，不要沾染不潔淨之物，離去時
務要保持潔淨。
你們出來必不致匆忙，也不致奔逃；因為
耶和華要在你們前頭行，以色列的上帝
必作你們的後盾。（賽五十二 7~12）

這裏，我們見到的是耶和華已返回錫安；守望的人歡呼歌唱（另參詩一三七篇），同時，巴比倫不再是被擄事件的主宰者，並得著「離開」,「從巴比倫出來」的盼望。而在走出巴比倫的預告中，作者強調：一、要保持潔淨，遠離不潔之物；二、耶和華在前頭引路，又作保護的後盾。[32]

先知的宣講，明確指出，耶和華已在巴比倫展開祂的工作。上主的僕人，要承擔責任，離開巴比倫，迎向新的耶路撒冷。

四、得釋放：此時此地的使命與異象

布魯格曼形容，被擄並沒有將以色列民帶上離棄耶和華信仰的路，變得逃避與失望，導致這信仰淪為個人化宗教（privatistic religion）。相反，被擄激發了舊約傳統內最傑出與燦爛耀目的文字，以及最勇敢的神學建構。[33] 毋庸置疑，被擄徹底衝擊整個耶路撒冷建制，帶來信仰傳統更新的可能。隨著王國的崩解、聖殿的被毀、耶城的淪陷，依附著建制的皇室神職人員也失去了

依附的建制。被擄時期，為以色列民對自身的宗教傳統作出全面檢視與重構，提供機會，藉著申典歷史傳統、祭司傳統及先知傳統的努力，為重建真正的耶和華信仰（official YHWH-religion）而努力。[34]

近年間，香港社會及教會也經歷了翻天覆地的變化。此時此地作為香港基督徒是否也能藉對自身的「被擄」故事，作信仰與神學的反省，探索與建構出植根這時代，也能回應這時代的信仰實踐？

誰是此時此地的巴比倫帝國？

也許有人會問：「中國是巴比倫嗎？」「巴比倫」是一個「隱喻」。無疑，我曾經在本書中將中國稱為天朝帝國，也視之為此時此地對香港實行「再殖民化」的宗主國。從這個角度而言，如果現在香港要學習活在「被擄」之中，中國確是我們無法避開的「帝國」。當然，我重申，這是一種借喻，而非直接的等同或類比。與其說我們是針對這個帝國本身，倒不如說我們要面對這帝國賴以存在的建制、意識形態，或是一種權勢。

其實，這種與權勢有關的建制與意識，並不僅僅是針對某一國家或政權，而是廣泛依附在我們存活的世界之中。正如，布魯格曼將二十一世紀的美國借喻為帝國，便是針對美國所代表的資本主義體制，及其在全球的擴張政策。[35] 所以，此時此地，香港基督徒面對的「巴比倫」，也包括資本主義體制的不公義與剝削。當然，談及資本主義，我們也要抱歉地說，中國在文革後推行的經濟改革，某程度也是有限度地以「中國特色的社會主義」為名所作的「走資」。而三十多年過去，中國現在實行的當然不是西方的資本主義，但卻因著中國獨特的黨國體制，轉化成一種「權貴資本主義」，以發展為名，保持 GDP 增長為實，對民間進行各種形式的掠奪。同時，又以當下的經濟利益為名，進行各式的攏絡與收買。[36]

香港既承繼了英國殖民地時期的自由資本主義體制，深受其價值觀（利潤最大化、衡功量值、成本效益）所影響，同時，也受到天朝帝國的權貴資本主義的侵蝕。近年香港社會出現各種的社會爭議，不論是勞工問題、地產霸權、土地發展、社區與鄉郊保育等

等，難道廁身其中的香港基督徒，可以不聞不問？不去認真地面對嗎？

令人感到擔憂的是，基督教信仰本身內置的另類價值與意識，能否本著「公理」的原則，按公義與憐憫的標準來建構「在地－本土傳統」，藉此抗衡及抵制各式各樣的「巴比倫」或「帝國權勢」？我們當然不是要在地上完全實現「新耶路撒冷」或「天國」，卻是按著這種追求，在黑暗與權勢中，堅守天國子民的身份與價值，卻致力進行「在地」的實踐與參與。主耶穌說：「願你的國降臨，願你的旨意行在地下，如同行在天上」，這種「既濟未濟」的張力，仍是不同時代在地上流亡的餘民所要持守的。否則，我們將會重蹈昔日聖殿建制與皇家建制的覆轍，成為維護現狀的既得利益者，而非尋求改變的時代守望者。我們會安於被擄到巴比倫的狀態中，然後又將我們的上帝，囚禁於這個建制與意識之內。

堅守身份的時代守望者

蘇恩佩早在 1972 年，寫了一篇文章：〈我能為這個

城市做甚麼？〉面對當時社會眾多問題，特別是青年少犯罪問題，她問：「我們的教會繼續每周例常的聚會，我們的會眾都是循規蹈矩的中產階級」。她深信，「只有福音的大能」，才能將年輕人從罪惡的捆綁中釋放出來。[37]

她愈來愈感到，香港教會需要提出「先知的使命」。她指出，先知真正的使命，是「對他們那個時代的人（特別是同胞），同時宣告神的審判和憐憫」。她說：「我從未真正了解舊約先知書，直至我在時代的考驗中，看清楚了人類的困境與厄運」。「在我們的時代，每個基督徒都可以重新從先知書的信息和榜樣中找到路向」。[38] 她在文中，原來已經引用了爾路的著作：

> 只有我們真正了解同時代的人的窘態，聽了他們悲苦的呼喊，明白了為甚麼他們不肯接受我們這「支離破碎」的福音；當我們分擔了他們的福音，無論是肉體的或是靈性的，或在他們絕望和被遺忘的慘況之中；當我們與自己的同胞以及普世教會真正成為一體，像摩西和耶利米與同胞成為了一體，像耶穌與那流離失喪、如同羊沒有牧人的群眾打成一片，然後我們才可以宣講神的道—可是非到這地步之前，我們無法宣講。

她指出，只要基督徒確定「投身」的本分，就會發現「投身」的路向有很多。視乎所處的時代、環境，及神的託付。她最後說：「宣告神的審判與憐憫，在社會伸張正義，投身入苦難的世界—時代的考驗不容許我們過安逸自滿的日子了」。[39]

大時代的信仰重構

有一次，一位中國大陸同學問我，她想寫一篇論文，探討為何中國在文革後沒有出現「苦難神學」，因為八十年代中國文壇也呈現新寫實主義[40]，或稱「傷痕文學」，藉文學創作來批判文革。那麼，為何中國基督教承受那麼深的苦難，在文革後竟沒有類似以評檢文革為主題的「苦難／傷痕神學」？當時我聽罷，跟她說：你的研究題目本身有點問題，因為假設了中國基督教一定會有「苦難／傷痕神學」，問題是，為何這個「一定」是歷史的必然？從學理的角度，我的問題確是重要的，因為，歷史研究只會針對已發生的事情作探討，要研究為何某事沒有發生，這確非歷史研究的合法問題。所以，在我無情的打擊後，這位學生也無奈地轉而探討文革後到底出現了怎樣的中國神學。

不過，當我完成這個關於被擄神學的課題後，我也不禁問：如果以色列民族經歷了被擄那麼重大的衝擊後，也能激發出其對信仰的重構，那麼，五十年代以後的中國基督教會，特別是經歷文革的重大苦難，為何竟沒有產生類似的信仰及神學重構？如果連同時代的中國知識界，也一度對文革浩劫作檢討，並藉新寫實主義文學來側面觸碰文革，那為何同時期的中國教會界卻無法凝聚這種討論？

雨傘運動後，香港教會也經歷前所未有的衝擊，教會及信徒間也呈現嚴重的撕裂。導致教會及信徒撕裂的其中一個重要原因，是因為香港社會也出現嚴重撕裂，加上教會長期迴避討論較敏感的政治議題，更遑論就政教關係，及公共神學的課題作全面探討，因而矛盾便一觸即發。不少人在雨傘運動後，提出復和。然而，當造成撕裂的矛盾及背景沒有解決，空言復和，跟提出「平安了！平安了」的宣稱，其實沒有分別。「復和了！復和了！」——「其實沒有復和！」我相信，這些外在及內在的矛盾仍會持續地撼動香港教會，逼使教會面對，而非逃避。有教會在雨傘運動後，出現信徒出走，這些

「流亡」的信徒，如何牧養？教會是否以為「攪事者」（「爛仔」）出走後，教會就回到正常？如果我們不認真看待此時此地的時代處境對我們的挑戰，那麼，我們就不僅是錯失了時代，更是愧對時代，結果是交了一張白卷。

1986 年獲頒諾貝爾和平獎得主維瑟爾（Elie Wiesel）是大屠殺的倖存者。他在接受和平獎致辭時，提及一位猶太小孩子知悉大屠殺的歷史後，問他的父親「這是真的嗎？現在是二十世紀，不是中古時代。誰能容忍這些罪行？世界怎能繼續沉默？」孩子再追問父親：「請告訴我，你為我的將來作了甚麼？你為自己的一生作了甚麼？」這位父親回答：「我在盡力，我盡力保持活的記憶，我在跟那些想遺忘的人鬥爭。因為如果遺忘了，我們便是犯罪，就成了幫兇。」「世界知道此事，卻仍然沉默不語。因此我立誓，只要有人受苦受辱，我便要發聲。我們必須選擇站在那一方。中立只會助紂為虐，對受虐者無益。沉默只會鼓勵施暴者，對受暴者無助。有時候，我們必須干預⋯⋯」面對著一個依然發生許多不公義與苦難的世界，維瑟爾跟這孩子說：

「一個具正直誠實的人，便可帶來改變，這是生與死的改變」（one person of integrity, can make a difference, a difference of life and death）。我們要讓受苦的人知道，他們並不孤單，我們沒有忘記他們。「他們的聲音被壓抑，我們就為其發聲。他們的自由仰賴著我們，我們擁有怎樣的自由，也取決於他們」。[41]

昔日猶太孩子問他的爸爸：「這是真的嗎？」原因是大屠殺的歷史沒有被權勢扭曲與顛倒，並且成為記憶。站回我們處境看，十年後，或是三十年後的 2047 年，你們的孩子或孫兒，到底如何理解今天香港發生的一切？他們仍能問「這是真的嗎？」當他再追問：「請告訴我，你為我的將來作了甚麼？你為自己的一生作了甚麼？」你又怎樣回答他呢？

我想起一位被擄前的先知的話：「你們要尋求良善，不要尋求邪惡，就必存活。這樣，耶和華——萬軍之上帝必照你們所說的與你們同在。要恨惡邪惡，喜愛良善，在城門口秉公行義；或者耶和華——萬軍之上帝會施恩給約瑟的餘民。」（摩五 13~14 ）

在一個失序的世界，要尋求良善，秉行公義，確不容易。聖經中的智慧傳統，部份也是被擄時代完成的作品。其中，約伯記中約伯遭遇的苦難，既是個人的遭遇問題，同時也是他面對無序及荒謬的世界，追問是否仍有秩序與價值的問題。今天，我們同樣也活在一個失序與荒謬的世界，舊有的社會成為陌生，它不是變得好了，而是更差！許多難以理解，又違反常識的事情，竟然每一天都在發生中……這一切，都在挑戰我們，如何面對及自處，甚至是挑戰我們的信仰。約伯面對的挑戰是：「你仍然持守你的純正嗎？」（伯二3、9）既是問我們在苦難中是否仍然信靠上帝，同時也是問我們，在這個看似失去秩序的世界，是否仍然持守上帝在掌管的信念。

注釋

[1] 李怡：〈病樹前頭〉，《蘋果日報》，2015 年 11 月 1 日。http://hk.apple.nextmedia.com/supplement/columnist/art/20151101/19355216。

[2] 胡濂：〈你永遠都無法叫醒一個裝睡的人〉，氏著：《你永遠都無法叫醒一個裝睡的人》（北京：中國人民大學出版社，2012），頁 85。

[3] 胡清心：〈你永遠沒有辦法叫醒裝睡的人〉，《時代論壇》，2012 年 9 月 6 日，http://christiantimes.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=74323&Pid=1&Version=0&Cid=837。

[4] 李熾昌：《古經今釋：舊約訊息與處境探索》（香港：崇基學院神學組，1988），頁 20 至 21。

[5] 布魯格曼（Walter Brueggemann）著，謝樂知譯：《先知式的想像》（臺北縣中和：臺灣基督教文藝，2009），頁 88。

[6] Ralph W. Klein, *Israel in Exile: A Theological Interpretation* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 4.

[7] Alan Mintz, *Hurban: Responses to Catastrophe in Hebrew Literature* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996), 20-21.

[8] 布魯格曼（Walter Brueggemann）：《先知式的想像》，頁 49 至 52。

[9] 謝品然：《衝突的詮釋》（香港：建道神學院，1997），頁 136 至 137。

[10] 同上，頁 138 至 139。

[11] 布魯格曼（Walter Brueggemann）：《先知式的想像》，頁 55 至 61。

[12] 同上，頁 65。

[13] 胡濂：〈你永遠都無法叫醒一個裝睡的人〉，頁 84。

[14] Walter Brueggemann, *A Commentary of Jeremiah: Exile and Homecoming* (Grand Rapids, Mic: William B. Eerdmans Pub. Co., 1998), 2-3.

[15] Rainer Albertz, "More and Less than a Myth: Reality and Significance of Exile for the Political, Social, and Religious History of Judah," in John J. Ahn & Jill Middlemas (ed), *By the Irrigation Canals of Babylon: Approaches to the Study of the Exile* (London: T & T Clark International, 2012), 28.

[16] 游斌：《希伯來聖經的文本、歷史與思想世界》（香港：基督教文藝，2011），頁 225 至 226。

[17] Bruce C. Birch et.al., *A Theological Introduction to the Old Testament* (Nashville: Abingdon Press, 2005), 299-300.

[18] Walter Brueggemann, *Reverberations of Faith: A Theological Handbook of Old Testament Themes* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2002), 159.

[19] Walter Brueggemann, *Hopeful Imagination: Prophetic Voices in Exile* (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 12.

[20] 布魯格曼（Walter Brueggemann）：《先知式的想像》，頁 18。

[21] 同上，頁 63。

[22] Walter Brueggemann, *Out of Babylon* (Nashville: Abingdon Press, 2010), 14-16.

[23] Rainer Albertz, "More and Less than a Myth: Reality and Significance of Exile for the Political, Social, and Religious History of Judah," 28-29.

[24] 楊牧谷：《淚眼先知耶利米》（臺北：校園，1989），頁 356。

[25] Rainer Albertz, "More and Less than a Myth: Reality and Significance of Exile for the Political, Social, and Religious History of Judah," 28.

[26] Elie Wiesel, *In God's Shadow: Politics in the Hebrew Bible* (New Haven: Yale University Press, 2012), 119-121.

[27] Steed V. Davidson, *Empire and Exile: Postcolonial Readings of the Book of Jeremiah* (New York, NY: T & T Clark, 2011), 160-164.

[28] Steed V. Davidson, *Empire and Exile: Postcolonial Readings of the Book of Jeremiah*,167-168.

[29] Ibid,169.

[30] 布魯格曼（Walter Brueggemann）:《先知式的想像》，頁 92 至 94。

[31] 蔡定邦:〈從以賽亞書僕人之歌反思苦難的問題〉，趙崇明，蘇遠泰合編:《當信徒遇上苦難》(香港:香港神學院 / 基道出版社，2006)，頁 35~61。

[32] Walter Brueggemann, *Out of Babylon*, 108.

[33] Walter Brueggemann, "Preacher to Exiles," Erskine Clarke (ed), *Exilic Preaching: Testimony for Christian Exiles in an Increasingly Hostile Culture* (Harrisburg, Penn.: Trinity Press International, 1998), 12.

[34] Rainer Albertz, "More and Less than a Myth: Reality and Significance of Exile for the Political, Social, and Religious History of Judah," 28. 有學者指，被擄象徵被擄前的制度宗教（institutional religion）的結束。Peter R. Ackroyd, *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century BC* (London: SCM Press, 1968), 248.

[35] Walter Brueggemann, *Out of Babylon*, 11-15.

[36] 朱嘉明：《中國改革的歧路》(臺北：聯經，2013)，頁 63 至 64；143 至 170。

[37] 蘇恩佩:〈我能為這個城市做什麼？〉，氏著:《這一代的先知在哪裏？》(香港：突破，2013)，頁 21。

[38] 蘇恩佩：〈這一代的先知在哪裏？〉，氏著：《這一代的先知在哪裏？》，頁 121。

[39] 蘇恩佩：〈這一代的先知在哪裏？〉，頁 125。

[40] 參李怡編：《中國新寫實主義文藝作品選》(香港：七十年代出版社，1980)。另壁華：《中國新寫實主義文藝論稿》(香港：當代文學研究社，1984)。

[41] Elie Wiesel, "Acceptance Speech," Nobel Peace Prize, December 10, 1986. http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1986/wiesel-acceptance.html.

參考書目

英文

Ackroyd, Peter R. *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century BC*. London: SCM Press, 1968.

Albertz, Rainer. "More and Less than a Myth: Reality and Significance of Exile for the Political, Social, and Religious History of Judah." in Ahn, John J. & Middlemas, Jill. ed. *By the Irrigation Canals of Babylon: Approaches to the Study of the Exile*. London: T & T Clark International, 2012.

Beach, Lee. *The Church in Exile: Living in Hope after Christendom*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2015.

Birch, Bruce C. et.al., *A Theological Introduction to the Old Testament*. Nashville: Abingdon Press, 2005.

Brueggemann, Walter. *Out of Babylon*. Nashville: Abingdon Press, 2010.

__________. "Preacher to Exiles." Clarke, Erskine. ed. *Exilic Preaching: Testimony for Christian Exiles in an Increasingly Hostile Culture*. Harrisburg, Penn.: Trinity Press International, 1998.

_________. *A Commentary of Jeremiah: Exile and Homecoming*. Grand Rapids, Mic: William B. Eerdmans Pub. Co., 1998.

__________. *Hopeful Imagination: Prophetic Voices in Exile*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

__________. *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

__________. *Realty, Grief, Hope: Three Urgent Prophetic Tasks*. Grand Rapids, William B. Eerdmans Pub. Co., 2014.

__________. "A Shattered Transcendence? Exile and Restoration," in Kraftchick, Steven J., Myers, Charles D. Jr. & Ollenburger, Ben. C. (eds), *Biblical Theology: Problems and Perspectives*. Nashville: Abingdon Press, 1995.

__________. *Reverberations of Faith: A Theological Handbook of Old Testament Themes*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002.

Carr, E. H. *What is History*. Harmondsworth : Penguin Books, 1964.

Central Policy Unit, The Government of HKSAR, *A Study on Hong Kong Youth's Perceptions of the Mainland: Final Report*. Hong Kong: Hong Kong Institute of Asia-Pacific Studies CUHK, 2006. http://www.cpu.gov.hk/txt_tc/research_reports/index.html.

Childs, Brevard S. *Memory and Tradition in Israel*. London: SCM Press, 1962.

Davidson, Steed V. *Empire and Exile: Postcolonial Readings*

of the Book of Jeremiah. New York, NY: T & T Clark, 2011.

Douglas, Mary. *Purity and Danger: an Analysis of Concept of Pollution and Taboo*. London : Routledge, 2002.

Ellus, Jacques. *The Meaning of the City*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Cp., 1970.

________. *The Presence of the Kingdom*. New York: Seabury Press, 1967.

Klein, Ralph W. "Israel in Exile after Thirty Years." in John J. Ahn & Jill Middlemas (ed), *By the Irrigation Canals of Babylon: Approaches to the Study of the Exile*. London: T & T Clark International, 2012.

________. *Israel in Exile: A Theological Interpretation*. Philadelphia: Fortress Press, 1979.

Knohl, Israel. *The Sanctuary of Silence: the Priestly Torah and the Holiness School*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

Mein, Andrew. *Ezekiel and the Ethics of Exile*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Mintz, Alan. *Hurban: Responses to Catastrophe in Hebrew Literature Syracuse*. NY: Syracuse University Press, 1996.

Peterson, Eugene H. *The Jesus Way: A Conversation on the Ways that Jesus is the Way*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Co., 2007.

Pye, Lucian W. "How China's Nationalism was Shanghaied. " *Austrian Journal of Chinese Affairs* 29 (Jan. 1993): .

Schwarcz, Vera. *Bridge Across Broken Time: Chinese and Jewish Cultural Memory*. New Haven: Yale University Press, 1998.

Siu, Helen F. "Cultural Identity and the Politics of Difference in South China."in Tu, Wei-ming. ed. *China in Transformation*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1994.

Smith-Christopher, D. L. "Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/587-539 BCE)." in James M. Scott (ed), *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*. Leiden: Brill, 1997.

_________. *A Biblical Theology of Exile*. Minneapolis: Fortress, 2002.

________. *The Religion of the Landless: the Social Context of the Babylonian Exile*. Bloomington, In: Meyer-Stone Books, 1989.

Tarr, Herbert. "Chronicles." in Rosenberg, David. (ed). *Congregation: Contemporary Writers Read the Jewish Bible*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Pub., 1987.

Walzer, Michael. I*n God's Shadow: Politics in the Hebrew Bible*. New Haven: Yale University Press, 2012.

White, Lynn & Cheng, Li. "China Coast Identities: Regional,

National and Global." Dittmer, Lowell & Kim, Samuel S. (eds), *China's Quest for National Identity*. Ithaca & London: Cornell Univ. Press, 1993, 154-193.

Wiesel, Elie. "Acceptance Speech." Nobel Peace Prize, December 10, 1986. http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1986/wiesel-acceptance.html.

________. "Hope, Despair and Memory." Nobel Lecture, December 11, 1986. http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1986/wiesel-lecture.html.

________. In God's Shadow: Politics in the Hebrew Bible. New Haven: Yale University Press, 2012.

Zhao, Suisheng. *In Search of a Right Race? Chinese Nationalism in the Post-Cold War World*. Hong Kong: Hong Kong Institute of Asia-Pacific Studies, 1997.

中文

〈二二八 / 消失的菁英：李瑞漢人間蒸發〉。東森 | 新聞，2012 年 2 月 26 日。http://www.ettoday.net/news/20120226/27556.htm#ixzz45pCth6pp。

〈全國港澳研究會論壇：香港精彩必將延續〉。全國港澳研究會。http://www.cahkms.org/AssociationNews/newsContent_104.html。

〈社評：《十年》嚇唬香港社會，內地管不了〉。《環球時報》，2016 年 1 月 22 日。環球網。http://opinion.

huanqiu.com/editorial/2016-01/8425632.html。

〈社評：香港書商配合調查真是被炒作歪了〉《環球時報》，2016 年 1 月 6 日。

〈追思 228 都煮魷魚粥，原是為了紀念李家兄弟〉。《自由時報》，2014 年 12 月 27 日。http://news.ltn.com.tw/news/politics/breakingnews/1191590。

方志恒。〈革新保港・民主自治・永續自治——香港前途宣言〉。方志恒編。《香港革新論》台北：漫遊者，2015。

王慧麟。〈序：本土論述 2013-2014〉。《本土論述 2013-2014》。臺北：漫遊者，2015。

布魯格曼（Walter Brueggemann）著，許子韻譯。《布氏舊約導論：正典與基督教的想像》。香港：天道書樓，2012。

______，謝樂知譯。《先知式的想像》。臺北縣中和：臺灣基督教文藝，2009。

布賴特（John Bright）著，蕭維元譯。《以色列史》。香港：基督教文藝，1972。

安德森（Benedict Anderson）著，吳叡人譯。《想像的共同體》。臺北：時報，2015。

朱嘉明。《中國改革的歧路》。臺北：聯經，2013。

呂大樂。《四代香港人》。香港：進一步，2007。

李怡。〈病樹前頭〉。《蘋果日報》，2015 年 11 月 1 日。http://hk.apple.nextmedia.com/supplement/columnist/

art/20151101/19355216。

李澄欣。〈九七世代：為何「祖國」是「鄰國」？——回歸 19 年 港獨煉成的三部曲〉。《信報財經月刊》，2016 年 7 月號。

李熾昌。《古經今釋：舊約訊息與處境探索》。香港：崇基學院神學組，1988。

邢福增。《中國乎？本土兮！身份認同的十字架》。香港：印象文字，2016。

______。〈你們要揀選生命〉。香港基督教協進會香港主日 2015。http://www.hkcc.org.hk/acms/content.asp?site=hkcc&op=showbyid&id=34777。

______。《世界不配有的人》。香港：研道社，2015。

阮新邦。〈理性辯論、愛國愛港與公共空間〉。《明報月刊》，1997 年 5 月。

周蕾（Rey Chow）著，羅童譯。〈殖民者與殖民者之間：九十年代香港的後殖民自創〉。氏著：《寫在家國以外》。香港：牛津大學，1995。

約翰・柯林斯（John J. Collins）著，伍美詩譯。《希伯來聖經導論》。香港：道聲，2013。

胡清心。〈你永遠沒有辦法叫醒裝睡的人〉。《時代論壇》，2012 年 9 月 6 日。http://christiantimes.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=74323&Pid=1&Version=0&Cid=837。

胡濂。《你永遠都無法叫醒一個裝睡的人》。北京：中國

人民大學出版社，2012。

馬丁路德（Martin Luther）著，雷雨田、伍渭文編。《路德文集》。卷 1。香港：路德會文字部，2003。

梁錦松。〈落實基本法，實現人心回歸〉。《香港商報》，2015 年 9 月 13 日。http://www.hkcd.com/content/2015-09/13/content_957643.html。

郭乃弘。《再殖化邊緣的香港》。香港：基督徒學會，1996。

陳冠中。《中國天朝主義與香港》。香港：牛津大學出版社，2012。

陳奕廷。《傘裡傘外》。臺北：水牛文化，2015。

陳婉容。〈本土香港——誰想像的共同體？〉。http://www.books4you.com.hk/72/pages/page12.html。

曾思瀚著，吳瑩宜譯。《以西結書：海角天涯創新機》。香港：明道社，2009。

游斌。《希伯來聖經的文本、歷史與思想世界》。香港：基督教文藝，2011。

舒衡哲（Vera Schwarcz）著，范文美譯。〈流離的記憶女神——論中國人和猶太人的民族記憶〉。《二十一世紀》，1991 年 2 月。

舒衡哲。〈第二次世界大戰：在博物館的光照之外〉。《東方》，1995 年 5 期。

楊牧谷。《淚眼先知耶利米》。臺北：校園，1989。

蔡定邦。〈從以賽亞書僕人之歌反思苦難的問題〉。趙崇明，蘇遠泰合編。《當信徒遇上苦難》。香港：香港神學院 / 基道出版社，2006。

蕭鳳霞。〈香港再造：文化認同與政治差異〉。《明報月刊》，1996 年 8 月。

龍應台。〈在迷宮中仰望星斗——政治人的人文素養〉。氏著：《百年思索》。臺北：時報，1999）。

謝品然。《衝突的詮釋》。香港：建道神學院，1997。

羅永生。〈香港本土意識的前世今生〉。《思想》期 26（2014 年 10 月）。

______。〈殖民主義：一個迷失的視野〉。氏著：《殖民家國外》。香港：牛津大學出版社，2014。

蘇恩佩。〈我能為這個城市做什麼？〉。氏著。《這一代的先知在哪裏？》。香港：突破，2013。

CABSA Books | 聖經與公共生活叢書

Glocal+ Text | 文本＋公共

神學與理論系列

上帝與公共生活——神學的全球公共視域（已出版）
謝品然、曾慶豹 合編

開放的文本——聖經學和公共神學關係的初探（已出版）
謝品然 著

建構中的漢語聖經學：漢語神學推陳出新之本源（已出版）
劉平 著

全球社會的公共神學（已出版）
(Public Theology for a Global Society: Essays in Honor of Max L. Stackhouse)
戴德爾．金．海恩斯沃思．斯格特．佩斯 合編

恩典政治：加爾文的革命性神學
(Political Grace: The Revolutionary Theology of John Calvin)
羅蘭．博爾著，葉青 譯

舊約經學系列

公理、僕人、帝國：解讀以賽亞僕人之歌 王東 著（已出版）

新約經學系列

羅馬書的公共解讀 余德林 著

導論系列

舊約導論：一個全球在地的公共取向（共四冊）
謝品然、黃福光等 合著

新約導論：一個全球在地的公共取向（共三冊）
葉約翰、彭國瑋、謝品彰 合著

譯經與釋經系列

自上帝説漢語以來——《和合本》聖經九十年（已出版）
謝品然、曾慶豹 合編

Glocal+ View | 觀點＋意識

普及系列

政教分離是個神話？ 鍾志邦 著（已出版）
轉向：聖經＋公共 謝品然 著（已出版）
公理：舊約＋世界 謝品然 著（已出版）
見證耶穌是基督 彭國瑋 著（已出版）
見證耶穌是基督（增訂版） 彭國瑋 著（已出版）
〈山上寶訓〉新解：新盟約與效應史 葉約翰 著（已出版）
被擄的記憶：選民＋遺民 邢福增 著（已出版）
和平：新約＋政治 余德林 著

中國基督教神學系列

中國基督教公共神學文選(一)：社會思想篇 曾慶豹 編（已出版）
中國基督教公共神學文選(二)：耶穌形象篇 曾慶豹 編（已出版）
中國基督教公共神學文選(三)：學生運動篇 曾慶豹 編（已出版）
中國基督教公共神學文選(四)：鄉村、工業與婦幼篇 曾慶豹 編

Glocal+ Word | 宣講＋應用

普及宣講應用系列

世界不配有的人 邢福增 著（已出版）

Glocal+ Bible | 聖經＋研讀

約拿書．研道版研讀聖經
路得記．研道版研讀聖經

Glocal+ View
觀點
＋
意識

還是從希伯來聖經的選民與餘民傳統中，
回到當下，思想如何在此時此地作遺民？

CABSA Books

聖經與公共生活叢書
普及系列

被擄的記憶
選民＋遺民

本書修改自浸會大學第十屆「篤信力行」講座「被擄到巴比倫：權勢．歸回．得釋放」的講稿。全書以「被擄」為主線，建基於昔日以色列民族如何面對被擄的傷痛，並作信仰及神學重構的經驗，藉此回應主權移交以來香港社會的處境。此時此地的香港基督徒，如何面對當下的帝國權勢？歸回與得釋放仍是我們的盼望與力量嗎？昔日被擄的歷史，是否仍在向我們說話，提醒我們去面對：歷史與記憶；身份與主體；使命與異象？

Glocal⁺ View ｜ 觀點＋意識

信仰觀念的公共轉向與全球價值意識體系的複合思考。

ISBN 978-988-14244-3-3
9 789881 424433

研道社：聖經研究及應用中心
CABSA: Centre for Advanced Biblical Studies and Application